

Michael Löwy

Förtvivlan, förhoppning, försoning.

Tre faser i Georg Lukács' utveckling som intellektuell

Fransk utgåva 1976

Svensk utgåva Arkiv 1986

Översättning (från franska): Bernt Kennerström

Denna digitala utgåva publicerad med översättarens medgivande.

Boken finns fortfarande tillgänglig på förlaget (Arkiv) och kan köpas därifrån.

Innehåll

Inledning.....	1
I. Till den antikapitalistiska intelligentsians sociologi	4
II. Hur en intellektuell blir revolutionär	51
III. Lukács' vänsteristiska period (1919-21).....	85
IV. "Historia och klassmedvetande" (1923).....	99
V. Lukács och stalinismen	115

Inledning

Problemet med intellektuella som ansluter sig till proletariats kamp är lika gammalt som arbetarrörelsen själv. Marx tog upp det i ett berömt stycke i "Kommunistiska manifestet":

"I de tider slutligen, då klasskampen närmar sig avgörandet, antar upplösningsprocessen inom den härskande klassen, inom hela det gamla samhället, en så häftig, en så skarp karaktär, att en liten del av den härskande klassen lösgör sig från denna och ansluter sig till den revolutionära klassen, den klass som bär framtiden i sina händer. Liksom tidigare en del av adeln övergick till bourgeoisin, så övergår nu en del av bourgeoisin till proletariatet, särskilt en del av bourgeoisins ideologer, vilka arbetat sig fram till en teoretisk förståelse av hela den historiska rörelsen."¹

Dessa rader kräver flera kommentarer. Till att börja med är det vanligen ideologer från *små-bourgeoisin* snarare än från bourgeoisin själv som går över till proletariatet. Denna distinktion är mycket betydelsefull. I vissa undantagsfall kan enskilda (Friedrich Engels!) från bourgeoisin gå över till proletariatets sida. Men de utgör inte en *fraktion*, hur liten den än må vara, av den härskande klassen. Och även om man kan jämföra sådana intellektuella med de adelsmän, som anslöt sig till det tredje ståndet, bör vi inte bortse från att det rör sig om *helt skilda* företeelser. Det finns två speciella skäl för det. 1700-talets upplysta aristokrater gick för det första över till en klass som redan innehade ekonomiska maktpositioner, om än inte faktisk hegemoni, och kunde förse sina olika allierade eller ideologer med en mängd materiella och sociala privilegier. Så är uppenbarligen inte fallet för de intellektuella som sluter upp bakom proletariatet. För det andra har själva omfattningen av denna övergång blivit så mycket större: stora delar av den småborgerliga intelligentsian är indragna, inte bara individuella "förrädare mot sin klass" som de adelsmän som anslöt sig till tredje ståndets församling i juni 1789. Vidare bör man lägga märke till att själva företeelsen inte bara uppträder när proletariatets kamp "närmar sig avgörandet" eller när den härskande klassen är i "upplösning" utan också under andra faser av klasskampen. Som framgår av de intellektuellas reaktion på den tyska fascismens seger, kan den även uppträda efter ett nederlag för arbetarrörelsen. Att ha "arbetat sig fram till en teoretisk förståelse av hela den historiska rörelsen" är slutligen något som dialektiskt hänger samman med ett politiskt och ideologiskt engagemang som måste förklaras i sociologiska termer. Det är ofta valet av en proletär klassposition som gör det möjligt för intellektuella att uppnå en sådan teoretisk insikt.²

Förutom Gramsci är det få marxistiska tänkare som har försökt förklara denna företeelse, även om dess omfattning och betydelse för arbetarrörelsen har vuxit under loppet av 1900-talet. Lenin, som själv var ett lysande exempel, betonade den centrala roll som spelades av revolutionära intellektuella i den ideologiska kampen mot bourgeoisin och för skapandet av ett avantgardparti. Men han lämnade bara ett fåtal kommentarer som kan vara till hjälp för att förstå *varför* sådana intellektuella sluter upp bakom proletariatet. Föreliggande arbete är naturligtvis bara ett partiellt och synnerligen begränsat bidrag till en kommande marxistisk sociologi om den revolutionära intelligentsian. Det försöker förklara Lukács' politiska utveckling fram till 1929 inom ramen för en undersökning av den radikaliserade intelligentsian i det tidiga 1900-talets Tyskland och Ungern och i synnerhet de grupper som Max Weber-kretsen i Heidelberg och "Söndagscirkeln" i Budapest, i vilka Lukács var direkt inblandad. Vårt dubbla syfte är att analysera de politiska åsikterna hos en man som ofta hyllats som 1900-talets största marxistiska filosof och att fånga Lukács' ideologiska utveckling som ett fall av typisk innebörd för en sociologisk förståelse av problemet med revolutionära intellektuella.

¹ "Det kommunistiska manifestet", Tiden 1964, s 29.

² Om förhållandet mellan "vetenskap" och "ideologi", "klasståndpunkt" och "objektivitet", se M. Löwy, *Dialectique et revolution*, Paris 1973.

Då vi studerar ”fenomenet Lukács” kommer vi att använda den historiska materialismens metod – eller, för att vara mer exakt, en tolkning av den som till stor del är inspirerad av Lukács' egen ”Historia och klassmedvetande”. Man skulle nästan kunna säga att det här inte bara är en marxistisk studie av en marxistisk tänkare utan en lukácsiansk analys av Lukács.

Eftersom vår utgångspunkt följaktligen kommer att vara totalitetens kategori, skall vi för det första förklara vad det innebär metodologiskt.

1. En given författares politiska, estetiska och övriga aspekter kan bara förstås i förhållande till hans tänkande i dess *helhet*. Hans tänkande måste vidare infogas i den *världsåskådning* som utgör dess betydelsestruktur.
2. Eftersom en viss ideologi, teori eller världsåskådning utgör en aspekt av en konkret historisk totalitet måste den förstås i sitt dialektiska samband med produktionsförhållandena, klasskampen, politiska konflikter eller andra ideologiska strömningar. Mer bestämt bör den förstås i sitt förhållande till hur de olika sociala klasserna, skikten och kategorierna tänker och lever: deras intressen, strävanden, önsksningar och aversioner.
3. En dialektisk förståelse av en historisk händelse – vare sig av ekonomisk, politisk eller ideologisk natur – innebär att förstå dess roll inom en social totalitet, inom den historiska processen som en *enhet*. Abstrakta, isolerade ”händelser” måste upplösas och förstås som moment av denna enhetliga process.
4. Förhållandet till den historiska, socio-ekonomiska och politiskt-sociala totaliteten är inte bara ett yttre komplement som tillfogats den interna analysen av ideologiska system och kulturella skapelser. Detta förhållande belyser den politiska, filosofiska eller litterära verksamhetens betydelsestruktur *inifrån* och gör det möjligt för oss att t ex förstå en sådan process som en författares ideologiska utveckling. Det är därför ett centralt inslag när det gäller att tolka själva *innebörden* och innehållet i hans arbete.³
5. En undersökning av detta slag överskrider med nödvändighet de akademiska disciplinernas traditionella avgränsningar: även när den ger företräde åt ett speciellt undersökningsområde (i detta fall det sociologiska) omfattar den en metod, som på en och samma gång är både ekonomisk, sociologisk, historisk, politisk och filosofisk.

I ”Historia och klassmedvetande” gör Lukács en berömd iakttagelse på vilken det har offrats mycket bläck: ”Det är inte det ekonomiska motivets dominans i förklaringen av historien som är den avgörande skillnaden mellan marxismen och den borgerliga vetenskapen utan totalitetens perspektiv... Totalitetskategorins herravälde är bäraren av den revolutionära principen inom vetenskapen.”⁴ Tvärtemot allsköns ”materialistisk” kritik av Lukács förnekar inte detta påstående ekonomins roll i den historiska processen: avsikten med det var bara att få fram vad som gör marxismen till en *revolutionär* vetenskap. På intet sätt hindrar det Lukács att uttryckligen erkänna ”de sociala institutionernas objektiva ekonomiska grundvalar”.⁵ Vår analys av de antikapitalistiska intellektuella och av Lukács' eget tänkande kommer därför att hållas inom ramen för Marx' tes om den *ekonomiska bestämningen i sista hand*. Men denna tes är själv föremål för så många missförstånd att den behöver klargöras i flera avseenden.

Den ekonomiska ”basens” avgörande roll för de ideologiska företeelserna gör sig för det första gällande genom en serie *förmedlingar* av vilka den mest betydelsefulla är *klasskampsfältet*.

När man för det andra förklarar en kulturell skapelse med hänvisning till ekonomin är det inte alls detsamma som att ge en psykologisk förklaring utifrån en given individs ”ekonomiska

³ Jfr Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris 1969, s 42.

⁴ Lukács, ”Historia och klassmedvetande”, Cavefors 1968, s 71

⁵ Ibid, s 108.

intressen”. Marxismen kan minst av allt reduceras till en vulgär benthamsk utilitarism. Den marxistiska metoden inriktar sig på samhällsklassernas objektiva intressen – på ekonomin som det sociala livets *objektiva förutsättning*.

I individers, grupper och till och med samhällsklassers liv och sociala verksamhet kan, för det tredje, den *avgörande rollen* spelas av politiska eller ideologiska faktorer i en given historisk situation eller period. Ändå är det produktionsförhållandena inom den konkreta samhällsformationen som bestämmer den exakta roll som sådana faktorer spelar och i vissa fall deras dominans. Marx erkänner religionens och politikens betydelse under medeltiden respektive antiken: ”Medeltiden kunde inte leva av katolicismen och antiken inte av politiken. Tvärtom är det det sätt på vilket de fick sitt uppehålle som förklarar varför i det ena fallet politiken och i det andra fallet katolicismen spelade huvudrollen.”⁶

Varje konkret analys måste för det fjärde ta hänsyn till *den relativa autonomi* som åtnjuts av ideologin. Det är helt uppenbart att tänkandet också utvecklas enligt inre krav på systematisering, konsekvens, rationalitet och så vidare. Inget kunde vara mera fruktlöst än att ta itu med litteratur, filosofi eller politik med inget annat i tankarna än att upptäcka deras ”ekonomiska grundval”. Det skulle innebära att man bortser från den kontinuitet som är utmärkande för ideologiernas historia, att man bortser från särarterna i varje ideologisk sfär (konst, moral osv) eller från kraven på den inre logiken i ett givet verk (eller också författarens personlighetsdrag om man betraktar honom som en psykologiskt bestämd personlighet). Begreppet relativ autonomi (i den ursprungliga grekiska betydelsen *auto-nomos*: 'egen lag') gör det möjligt för oss att undvika den eviga polemiken mellan å ena sidan den idealistiska historieuppfattningen för vilken ideologiska system flyter fritt omkring i det Absolutas rena luft helt frikopplade från socio-historiska nödvändigheter och å andra sidan den vulgära pseudo-marxistiska ekonomism som reducerar hela tankesystemet till en oförmedlad återspeglings av ”basen”.⁷

Utifrån dessa metodologiska utgångspunkter menar vi att utvecklingen av Lukács' tänkande bör sammankopplas med en analys av de socio-ekonomiska, politiska och övriga historiska villkor som skapade en antikapitalistisk och/eller revolutionär ideologi inom den tyska och den ungerska intelligentsian mot slutet av århundradet. Det är inte detsamma som en traditionell akademisk studie av en författares. ”miljö” eller ”påverkan”. Det som vi intresserar oss för är inte Lukács' ”miljö” i begreppets obestämda, ytliga eller anekdotiska innebörd, utan den radikaliserade delen av en klart definierad social kategori under en bestämd historisk period och i ett sammansatt förhållande till vissa samhällsklasser. Snarare än att ”förklara” Lukács' tänkande med hjälp av inflytandet från Weber eller Dostojevskij skall vi försöka förklara *varför* han påverkades av en viss författare vid en given tidpunkt i sin utveckling. För det sätt på vilket en lära ”mottages” är självt ett socialt faktum som måste förstås i förhållande till en konkret historisk totalitet.

Det är omöjligt att förstå ”metamorfoserna” i Lukács' filosofiska och politiska tänkande om man inte sociologiskt studerar hur delar av den tyska och ungerska intelligentsian kom att motsätta sig kapitalismen; hur en del av dem senare drogs till arbetarrörelsen och hur de, framför allt i Ungern, slutligen inlemrades i proletarietets revolutionära förtrupp. Det finns flera skäl till varför ”fallet” Lukács i viss mån är *paradigmatiskt* och kastar ett speciellt klart ljus över det allmänna problemet med den revolutionära intelligentsian.

1. Efter Marx är Lukács förmodligen den mest betydelsefulla av de ”traditionella” intellektuella som gått över till proletariet – ”traditionell” förstås här med alla dess akademiska

⁶ Marx, ”Kapitalet”, I, A-Z förlag 1981, s 72.

⁷ För detta, se Lucien Goldmanns arbeten *Sciences humaines et philosophie*, Paris 1966, ”Mediations”, samt *Recherches dialectiques*, Paris 1959. I denna inledning kan vi naturligtvis inte göra ens en ytlig analys av den historiska materialismens huvudfrågor. De ovanstående anmärkningarna skall bara uppfattas som en uppsättning ”programmatiska” teser, som klargör den metodologiska inriktningen i detta arbete.

och/eller kulturella innebörder. (I den bemärkelsen var naturligtvis sådana politiska ledare som Lenin eller Rosa Luxemburg långt ifrån typiska ”traditionella” intellektuella.)

2. Till skillnad från flertalet revolutionära tänkare som anslöt sig till socialismen under sin tidiga ungdom blev Lukács en militant marxist vid rätt så hög ålder. Det är därför möjligt att systematiskt studera alla faser i hans ideologiska utveckling. Med andra ord, den väg som Lukács tillryggalade på tio år, avverkades av de flesta marxistiska intellektuella under en mycket kortare tidsrymd, ofta innan de ens var aderton år gamla. Det är detta som gör hans ”långa marsch” till Marx och Lenin så rik och intressant.

3. Genom själva bredden i sitt tänkande, som samtidigt är rotat i två kulturer och ändå överskrider dem i riktning mot ett globalt intellektuellt perspektiv, är Lukács en i grund och botten universell gestalt – hans motståndare skulle säga ”kosmopolitisk”.

4. De sociala grunderna till Lukács' ideologiska utveckling är också universella till sin karaktär, eftersom de förenar problematiken med en industriellt utvecklad samhällsformation (Tyskland) och ett relativt ”efterblivet” och beroende samhälle (Ungern).

5. Lukács var i högsta grad i besittning av den dygd som kallas *Gründlichkeit* och som med rätt eller orätt tillskrivs det tyska tänkandet som helhet. Vid varje stadium i sin intellektuella utveckling drog han de yttersta slutsatserna av sina åsikter och handlade alltid med djupgående, systematisk och sträng konsekvens. Genom att studera Lukács' verk genom alla dess stadier kan vi sålunda få en bättre förståelse av flera av de kulturella och politiska företeelserna under 1900-talet: nyromantiken, den tragiska världsåskådningen (och, enligt Goldmanns uppfattning, existentialismen), ”ultravänsterismen”, bolsjevismen och stalinismen.

I. Till den antikapitalistiska intelligentsians sociologi

1. Intellektuella som social kategori

Vad menas med en intellektuell, denna obestridligt märkliga varelse som är så svår att klassificera? Det första uppenbara kännetecknet är att den intellektuelle kan rekryteras i varje klass och samhällsskikt. Han kan vara aristokrat (Tolstoj), företagare (Owen), professor (Hegel) eller hantverkare (Proudhon). De intellektuella är inte en klass utan en *social kategori*. De definieras inte utifrån sin ställning i produktionsprocessen utan utifrån sitt förhållande till de icke-ekonomiska nivåerna i samhällsstrukturen. På samma sätt som byråkrater och militärer definieras utifrån sitt förhållande till politiken, så bestäms de intellektuella av sitt förhållande till den ideologiska överbyggnaden. De intellektuella är således en social kategori som definieras av sin ideologiska roll: de är de *direkta producenterna* i den ideologiska sfären, skaparna av *ideologiskt-kulturella produkter*. Deras specifika plats i vad vi kan kalla den ideologiska produktionsprocessen är den omedelbara producentens plats, skild från den plats som intas av företagaren, administratören eller distributören av kulturella varor. Definierar man de intellektuella på detta sätt, omfattar de sådana grupper som författare, artister, poeter, filosofer, vetenskapsmän, forskare, publicister, teologer, vissa slags journalister, lärare, studenter och så vidare. De utgör den ”skapande” delen av en bredare uppsättning ”intellektuella” (till skillnad från ”manuella”) arbetare – en uppsättning som innefattar de fria yrkena, tjänstemän, tekniker och andra. Intellektuella är därför den del som befinner sig längst bort från den ekonomiska produktionen. Även om de intellektuellas uppträdande i viss mån bestäms av det enskilda klassursprunget, påverkas det starkare av medlemskapet i en gemensam social kategori. På liknande sätt uppträder byråkraten och militären som medlemmar av sin respektive sociala kategori, bortsett från tider av kris.

Eftersom de intellektuella som social kategori är de som befinner sig längst bort från den materiella produktionsprocessen, åtnjuter de en viss autonomi i förhållande till klasserna, något som kommer till uttryck i deras instabilitet och deras olika skiftningar och omsväng-

ningar. Det är därför Alfred Weber och Karl Mannheim tilldelade dem epitetet *freischwebend*, fritt svävande. Men det finns ingen verkligt "neutral" eller klassobunden intelligentsia – i motsats till vad Mannheim påstår med sin tendens att göra en sådan autonomi absolut. De intellektuellas svävande är ett provisoriskt tillstånd, på samma sätt som det förhåller sig med varmluftballongerna på midsommarnatten. För det mesta ger de vika för tyngdlagen och dras, antingen till en av de stora kämpande samhällsklasserna (bourgeoisin, proletariatet och ibland bönderna) eller till klassen närmast dem själva: *småbourgeoisin*.

Även om begreppet "småborgerlig intellektuell" ofta används som ett skymford, innehåller det i själva verket en hel del sanning. Mellan intelligentsian och småbourgeoisin råder det ett förhållande av närhet, frändskap eller samhörighet, som kan förklaras sociologiskt på följande sätt. Huvuddelen av intelligentsian rekryteras för det första från småbourgeoisin eller, för att vara mer exakt, från de "intellektuella arbetarna" (och inte från de andra delarna av den klassen, som mindre affärsmän och småbönder). Därför bör vi varken bortse från eller över-skatta det sociala ursprungsband som obestriddligen binder samman en avgörande fraktion av denna sociala kategori med småbourgeoisin. För det andra har av tradition intellektuella yrken som författare, lärare, konstnär mm liksom också de arbetsredskap och utkomstmöjligheter som erbjuds intellektuella genom själva sin natur tillfallit småbourgeoisin och i synnerhet medlemmar av de fria yrkena. (En minoritet av de intellektuella har naturligtvis trots detta, till följd av yrke och social ställning, tillhört bourgeoisin, aristokratin eller till och med arbetarklassen.)

2. Den antikapitalistiska radikaliseringen av intellektuella

I en artikel som Lukács skrev 1920 hävdade han att intelligentsian som social klass inte var revolutionär och att intellektuella bara kan bli revolutionärer som *individer*. Men vad Lukács tycktes glömma var att när en hel mängd individer (intellektuella) blir revolutionära, så har vi inte längre att göra med ett "personligt" fall eller en psykologisk fråga utan med en *social företeelse* som kräver en sociologisk förklaring.¹

Det är uppenbart att Lukács ingalunda var ett isolerat fall. En stor del av hans egen krets och ett stort antal intellektuella med skiftande bakgrund anslöt sig till det ungerska kommunistpartiet mellan 1918 och 1919. Och som Lukács själv erkände 1969 var det många fler som stödde Béla Kuns kommun på ett eller annat sätt: "Även om det inte gällde för hela den ungerska intelligentsian, var det ledande kulturella skiktet i Ungern ända från första början inställt på att samarbeta med rådsregimen. Regeringens kulturpolitik fick följaktligen en mycket bred social bas."²

I själva verket är Lukács och hans ungerska kamrater bara ett exempel på en mycket mer allmänt spridd erfarenhet. Ända sedan Marx' tid har ett otal intellektuella politiskt slutit upp i proletariats led, i synnerhet dess revolutionära förtrupp. Men trots detta obestriddliga och välkända faktum har ännu inte de sociologiska grunderna för detta blivit tillräckligt studerade. Vi skall nu försöka formulera några allmänna hypoteser om detta problem, varvid vi utgår från Lukács som ett i högsta grad typiskt fall. Det problem vi ställs inför är följande: hur kommer det sig att ett betydande antal intellektuella hamnar i radikal motsättning till kapitalismen och varför tar de slutligen ställning för arbetarrörelsen och den marxistiska världsåskådningen? Det ser ut som om orsakerna skulle skilja sig mycket från dem som leder proletariatet till socialismen. Proletariatets väg inbegriper nämligen den direkta upplevelsen av utsugningen och den främsta drivkraften är av direkt socio-ekonomisk karaktär.

Hur blir då en intellektuell *antikapitalistisk*? Hur blir intelligentsian *radikaliserad*?³ Och

¹ Lukács, "Zur Organisationsfrage der Intellektuellen", *Kommunismus* 1/3, 1920, s 17f.

² Lukács, "La politique culturelle de la République des Conseils" (1969), i *Action poétique* 1972:49, s 29.

³ "Radikal". Adj. som avser att ingripa mot den underliggande orsaken till de effekter man vill förändra." *Petit*

framför allt, vad låg bakom den företeelsen i Lukács' ungdom? Här måste man analysera två skilda sociologiska processer: den ena kännetecknar småbourgeoisin som helhet och den andra är av etnisk-kulturell natur och är utmärkande för intellektuella. Om man utgår från den djupa samhörigheten mellan småbourgeoisin och intelligentsian, måste den förra med nödvändighet påverkas av de ”mekanismer” varigenom den senare radikaliseras. Orsakerna till en antikapitalistisk inställning hos småbourgeoisin påverkar därför också i hög grad de intellektuella. Tendenser som tunnas ut inom klassen som helhet antar dock en mycket mer koncentrerad och intensiv form i den sociala kategori vars uppgift just är ideologisk verksamhet.

Om man betraktar småbourgeoisin som en social klass bestämd av sin ställning i produktionsförhållandena är dessa orsaker i huvudsak socio-ekonomiska och politisk-sociala.

1. Den ”förkapitalistiska” karaktären av småbourgeoisins arbete. För hantverkaren, småbonden, den fria yrkesutövaren eller den traditionelle intellektuelle finns det ingen åtskillnad mellan producenten och hans arbetsprodukt eller mellan arbetarens personlighet och hans skapelse. Kapitalismens utveckling börjar splittra, upplösa och riva sönder denna enhet och upplevs av småborgaren som en process som hotar hans livssätt, själva hans sätt att vara.

2. Proletariseringen av småbourgeoisin och de intellektuella. Den tar sig skiftande former: arbetslöshet eller undersysselsättning, fallande levnadsstandard, deklassering till lönarbetarens villkor. Det faktum att småborgaren sålunda objektivt förs närmare till proletära villkor leder ofta men inte nödvändigtvis till en bitter och oförsonlig revolt mot den kapitalism som görs ansvarig för denna brutala ”degradering”.⁴

3. På det politiska planet brukar jakobinismen på småbourgeoisins vänsterflygel – en specifik blandning av folklig demokrati och romantisk moralism (Rousseau) – komma i konflikt med storbourgeoisins ideologi och liberal-individualistiska praktik. I länder där bourgeoisin spelar en revolutionär roll, neutraliseras denna motsättning i större eller mindre grad: småbourgeoisin och de intellektuella brukar gravitera mot bourgeoisin, som i 1700-talets Frankrike. I ”efterblivna” länder däremot under 1800-talet (Tyskland) och 1900-talet (Ryssland) med en bourgeoisin som inte längre är revolutionär och som i fruktan för folkmassorna kapitulerar för monarkin och de feodala och konservativa krafterna, tenderar den småborgerliga jakobinismen att blir radikal och hamna i konflikt med en bourgeoisin som anklagas för att ha förrått de demokratiska principerna. Där småbourgeoisin och intelligentsian befinner sig på höjden av sin kamp för frihet och demokrati, kan en sådan radikaliserings till och med förmå en fraktion att bryta tvärt med bourgeoisin och bli socialistisk. Två klassiska exempel utgörs av Marx och en del tyska intellektuella före 1848 samt den ryska intelligentsian från slutet av 1800-talet. I Ryssland mellan 1917 och 1919 gav inte bara de intellektuella utan också avsevärda delar av städernas och framför allt landsbygdens småbourgeoisin sitt stöd åt bolsjevikerna, som framstod som den enda kraft som kunde förverkliga den demokratiska revolutionens uppgifter.

Det återstår att undersöka de specifika orsakerna till den antikapitalistiska radikaliserings av de intellektuella som intellektuella (till skillnad från de drag som de har gemensamma med småbourgeoisin). Eftersom de intellektuella definieras som en bestämd social kategori utifrån deras förhållande till den ideologiska överbyggnaden, är det förstäligt att deras utveckling mot socialism genomgår vissa etiskt-kulturella och politiskt-moraliska förmedlingar.

Intellektuella, författare, poeter, artister, teologer, vetenskapsmän och andra lever för det första i en värld styrd av kvalitativa värden: det levande och det döda, det vackra och det fula,

Robert, s 1447. Den ”radikaliserade” intellektuelle är den som i kapitalismen ser den grundläggande orsaken till ”civilisationens onda” och som han följaktligen vill avskaffa.

⁴ En sådan revolt leder naturligtvis inte alltid till socialism. I bland kan den till och med leda till fascism.

sant och osant, gott och ont, det rätta och det orätta, och så vidare. Många intellektuella finner sig därför naturligt, spontant och organiskt så att säga i motsättning till den kapitalistiska världen – en som strikt styrs av kvantitativa värden. För en konstnär är en målning först och främst vacker, åskådlig, uttrycksfull eller upphetsande; för kapitalismen är den först och främst ett föremål värt 50 000 francs. Här har vi att göra med en motsättning mellan två i grunden *heterogena* världar; mellan de intellektuella och kapitalismen råder det ofta ett förhållande av antipati, i den gamle alkemistens känsla av ”brist på samhörighet mellan två substanser”. De två substanserna är kvalitativa och kvantitativa värden; etisk eller estetisk kultur och pengar. Detta är heller inget statiskt förhållande, för den kvantitativa världen utvidgar sig ständigt och hotar att uppsluka och denaturera kvalitativa värden och reducera dem till deras bytesvärden.⁵ De intellektuella har en benägenhet att motsätta sig detta ständiga hot att omvandla varje materiellt eller kulturellt föremål, varje känsla, moralprincip eller estetisk sinnesrörelse till en vara, ett ting, som skall föras till marknaden och säljas för ett rimligt pris. Och i den mån de gör motstånd kan de inte bli annat än instinktivt antikapitalistiska, ända in i märgen. Endast i den mån de kapitulerar och accepterar att bytesvärdet härskar över de kvalitativa värdena i deras ideologisk-kulturella värld, kan de inlemmas av kapitalismen. Denna traditionella åtskillnad mellan två slag av intellektuella tar sig ofta formen av en våldsam brytning.⁶ Men naturligtvis finns det också mellanliggande fall, där man gör ett eklektiskt försök att försona de båda kraven.

Ett tydligt uttryck för detta motstånd är den romantiska antikapitalism och ideologiska motsatsställning mellan ”Kultur” och ”Civilisation” som kännetecknade den mellaneuropeiska intelligentsian under det sena 1800-talet och det tidiga 1900-talet. En av Lukács' främsta förtjänster är att i reifikationsteorins marxistiska begrepp ha formulerat den förvirrade och romantiska kritik som de intellektuella riktade mot det kapitalistiska produktionssättets obönhörliga kvantifieringsprocess.

Eftersom de intellektuella för det andra befinner sig på så långt avstånd från den materiella produktionen och framför allt eftersom själva deras sociala kategori definieras av sin ideologiska roll, utgör de den grupp i samhället för vilken ideologier och värden har den viktigaste innebörden och den mest avgörande betydelsen. Det finns således inga som tar den borgerliga humanismens principer, värden och ideal på större allvar än just de intellektuella – alltifrån renässansen via upplysningen till den klassiska tyska idealismen. Sedan bourgeoisin väl en gång kommit till makten, visar Lukács att den tvingades handla mot sin egen ideologi, att förneka, förnedra och i praktiken överge de värden den aldrig hade upphört att hävda som sina egna.⁷ Det är därför i namn av sådana humanistiska principer som intelligentsian vänder sig mot kapitalismen och bourgeoisin, varvid den i vissa fall upptäcker proletariatet som den klass som verkligen förmår förverkliga frihetens, jämlikhetens och broderskapets ideal. För de intellektuella ”blir därför den marxistiska humanismen arvtagaren till de borgerliga tänkarnas främsta skapelser och arbetarrörelsen borde bli den praktiska verkställaren av idéer som hittills bara har stötts i teorin”.⁸

För Lukács och hans generation innebar förmodligen världskrigets utbrott 1914 det allra tydligaste beviset på klyftan mellan den klassiska kulturens humanistiska traditioner och den konkreta verkligheten i det borgerliga samhället och den kapitalistiska världen. Den ”politisering” som han och många andra intellektuella genomgick efter 1914 är i viss mån ett uttryck

⁵ Jfr L Goldmann, *La sociologie du roman*, s 31

⁶ Surrealisterna uteslöt sålunda Salvador Dali från sin grupp och gav honom det vanärande tillnamnet ”Avida Dollars” /dollargirig/.

⁷ Lukács kallar detta ”den moraliska krisen för bourgeoisins inre lögn”. Jfr ”Alte Kultur und neue Kultur”, *Kommunismus* 1/43, 1920, s 1542.

⁸ F Jakubowsky, *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris 1971, s 60. Man bör dock tillägga att den marxistiska humanismen inte är en enkel fortsättning på den borgerliga humanismen utan dess *Aufhebung*. Lukács, *Brève histoire de la littérature allemande*, Paris 1949, s 94.

för detta etiskt-kulturella trauma.

Naturligtvis reagerade inte de intellektuella på ett enhetligt sätt inför denna motsättning. I deras inställning till världskriget kan man sålunda urskilja tre breda tendenser: (1) ett försök att förneka konflikten mellan kapitalismens verklighet och dess humanistiska ideologi på så sätt att kriget 1914-18 framställs som en kamp mellan tysk civilisation och ryskt barbari eller som en kamp mellan västlig demokrati och tyskt barbari; (2) en kritik av kriget som vilar just på den liberal-demokratiska ideologin om fred, broderskap mellan folken och nationernas demokratiska rättigheter – en kritik som dock kan bli alltmer radikal och anta en helt och hållet anti-imperialistisk och antikapitalistisk karaktär och leda till: (3) upptäckten av proletariatet som den enda bäraren av de demokratiska och humanistiska värdena mot det förallmänligade borgerliga barbariet.

De båda senare varianterna är möjliga till följd av denna sociala kategoris själva natur – den särskilda betydelse som värden har för de intellektuellas livsföring. Huruvida de väljer det andra eller det tredje alternativet beror inte bara på den styrka med vilken de stöts bort av kapitalismen utan det beror också på graden av attraktionskraft som utövas av det proletära lägret.

En sådan dragningskraft är framför allt ideologisk eller teoretisk. Eftersom marxismen är ett sammanhängande vetenskapligt och revolutionärt system, framstår den för många radikaliserade intellektuella som den enda teori som förklarar och blottlägger förtingligandets sanna ursprung, den enda teori som fastställer kapitalismen som huvudorsaken till de kvantitativa krafternas förödande herravälde – till livets avpersonalisering, värdenas degradering och krigets förekomst. Marxismen drar till sig de intellektuella inte bara i kraft av sin vetenskapliga skärpa och den universella karaktären i sin världsuppfattning utan också eftersom den radikalt försöker avskaffa bytesvärdets hegemoni över samhällslivet och eftersom den utpekar en verklig social kraft som strävar mot det målet: det revolutionära proletariatet. Många radikaliserade intellektuella upptäcker proletariatet som historiens subjekt och kapitalismens dödgrävare bara förmedlat via marxismen som ett teoretiskt system. Om de intellektuella ansluter sig politiskt till proletariatet eller om deras revolt i stället förblir rent etisk och kulturell beror sålunda i viss mån på om det finns en marxistisk tradition och marxistisk litteratur i deras land.

Ibland kan redan ett radikalt och konsekvent förkastande av kapitalismen få intellektuella att upptäcka marxismen och gå över till proletariatets led. Men för en stor del måste först en yttre händelse som den ryska revolutionen 1917 verka som katalysator och utkristallisera deras vaga och obestämda antikapitalism och dra över dem till proletariatets sida. Detta gällde speciellt för intellektuella som, i likhet med Lukács, hamnade i en våldsam och total etisk-kulturell motsättning till kapitalismen och alls inte attraherades av en socialdemokratisk arbetarrörelse under reformistisk och parlamentarisk hegemoni, vare sig i dess revisionistiska eller kautskyanska variant. Först i och med det revolutionära proletariatets våldsamma instörtande på historiens scen (under 1918-19) anslöt sig denna ”extremistiska” grupp inom intelligentsian till arbetarklassen genom att förena sig med dess radikalaste flygel: det kommunistiska partiet.

3. De tyska intellektuellas antikapitalism

Hur skall man förklara att den antikapitalistiska intelligentsia, som var mer eller mindre vanlig i Europa mot slutet av århundradet, blev särskilt framträdande i Tyskland? En anledning var otvivelaktigt den romantiska antikapitalistiska tradition som hade inpräglats hos de tyska intellektuella sedan det tidiga 1800-talet.

Enligt Lukács ”utövade den romantiska ideologin, trots en tillfällig tillbakagång vid mitten av 1800-talet, det största tänkbara inflytande på de tyska intellektuella. Och det var ingen till-

fällighet, eftersom dess former bäst motsvarade de intellektuellas situation i den tyska misären...”⁹ I själva verket var det så att de intellektuellas sociala situation och levnadssätt förenade dem med de förkapitalistiska sektorerna i det tyska samhället, i synnerhet småbourgeoisin. Ty på samma gång som den tyska romantiken var en gemensam ideologi för de sociala skikt och klasser vilkas intressen och livsföring omskakades av den kapitalistiska utvecklingen, utgjorde den traditionella småbourgeoisin rörelsens viktigaste sociala bas och därifrån hämtades dess viktigaste litterära, filosofiska och politiska talesmän.¹⁰

I den romantiska ideologin kombinerades motstånd mot upplysningen, den franska revolutionen och *Code Napoléon* med ett antikapitalistiskt förkastande av den borgerliga världen, av ekonomisk liberalism och även av industrialiseringen. Inför den kapitalistiska utvecklingen, som alltmer reducerar människan till en abstrakt, kalkylerbar kvantitet och upprättar ett strikt kvantitativt beräkningssystem, försvarade romantiken passionerat de konkreta, kvalitativa och intuitiva levnads- och tankeformerna samt de personliga och konkreta mänskliga relationer som levde kvar bland de förkapitalistiska skikten (bönder, småbourgeoisin och adel). Gamla traditioner, livssätt och sociala förhållningssätt, som nu avvisades av den abstrakta kapitalistiska rationalismen, återupprättades och återställdes således av romantikerna.¹¹ Gentemot den abstrakta föreställningen om egendom och frihet, som förespråkades av den liberala bourgeoisin, utvecklade den romantiska läran den traditionella och kvalitativa synen på egendom och frihet som konkreta, personliga relationer. Så till exempel kontrasterades den feodala egendomen – oförytterlig, icke-kvantifierbar och organiskt bunden till ägaren – med de korrupta moderna kapitalistiska förhållandena. Enligt Adam Möller ”hade allt det kapital, som gångna århundraden samlat och med rätta gjort till fast egendom, kommersialiserats och dragits in i den allmänna nedvärderingen”. ”Allt som kan omvandlas till pengar rycks loss från jordegendomen, som om hela världen måste utlämnas åt de kärlekslösa utsugarnas nyckfullhet. Den urgamla överhögheten överges som ett värdelöst skelett för ett skändligt pris... hela nutidens penningekonomi är inget annat än det yttre tecknet på en samhällsfientlig inställning, den stolta egoism, den omoraliska passion för den upplysningsrationalism som ledde till de fasansfulla revolutioner som vi nu har levt under i trettio år”.¹² Adam Müller avvisade bestämt Adam Smiths ekonomiska lära med motiveringen att den ”till händer och fötter binder staten vid industrin, omvandlar varje uppgörelse till en kommersiell transaktion, varje tjänst till lönarbete och erkänner bara en

⁹ Lukács, *Brève histoire de la littérature allemande*, Paris 1949, s 94.

¹⁰ En särskilt viktig roll inom den klassen spelades av en social kategori som saknas i katolska länder som Frankrike: söner till protestantiska präster. ”Det är framför allt hos sonen till den protestantiske prästen som upplysningen sprider tvivel om den traditionella religionen men som därför inte faller till föga för den andra ytterligheten, den abstrakta rationalismen. Han bevitnar först och främst en omvandling av sin religiösa hållning. Alla de traditionella tänkesätt och känslomässiga reaktioner som främjades av det religiösa livet på prästgården överlever upplysningens påverkan. Sedan de berövats sitt positiva innehåll, riktas de med fördubblad kraft mot tidens rationalistiska atmosfär.” K Mannheim, ”Das konservative Denken” (1927) i *Wissensoziologie*, Berlin 1964, s 452. Jfr också Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris 1966, s 135. ”De tyska filosoferna kom under 1800-talet ofta från en ämbetsmannamiljö, i synnerhet en religiös sådan: prästsonen är den mest typiske representanten. Även om de har förlorat sin religiösa tro, bevarar de en viss känsla för religionen som den högsta formen av andlig strävan. Denna religiositet utan Gud får dem att erkänna känslornas roll, som inte kan reduceras till förnuftet. Den uppmuntrar ofta till protester mot det kapitalistiska och rationella samhället.” Aron antyder att detta sociala ursprung kan vara en av orsakerna till den notoriska olikheten mellan den tyska och den franska sociologin.

¹¹ Mannheim, ”Conservative Thought”, i *Essays on Sociology and Social Psychology*, London 1953, s 87-90. Enligt Mannheim finns det en viss släktskap mellan det konservativa och det proletära tänkandet: ”Även om denna släktskap härrör från helt skilda grundläggande målsättningar, förenar den likväl de båda tänkesätten i motsättning till den borgerliga kapitalistiska världens målsättning och det abstrakta i dess tänkande.” (Ibid, s 92.)

¹² Adam Müller, *Deutsche Staatsanzeigen* I, 1816 nr 5, s 428ff i Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963, s 98f.

form av mänskliga relationer, marknaden”.¹³

Paradoxalt nog kunde romantiken till följd av sin konservativa antikapitalistiska ståndpunkt kosta på sig lyxen av en syn på klassmotsättningarna inom det industriella samhället som var mer klarsynt än den liberala bourgeoisins ideologi, förblindad som den var av myten om en ”förutbestämd harmoni”. ”Eftersom vi har tagit oss före att skapa en värld utlämnad åt egoismen, en rationell byggnad som utesluter Gud och Uppenbarelsen, ett penningssystem som inte vet något om fria, ömsesidiga tjänster, en privat egendom som inte motsvaras av gemensamma ägodelar, kort sagt en stat utan en kyrka – varför skulle vi förvånas över att i en sådan värld blott två klasser är kvar som ställs mot varandra: den fåtaliga klassen av ägare och den oändligt stora klassen av dem som inte äger någonting?”¹⁴

Den sista meningen påminner ofrånkomligen om vissa formuleringar i *Kommunistiska manifestet*. Men Marx hade bara förakt till övers för det som han kallade ”feodal socialism”. Samtidigt som han erkände att den ”stundtals genom sin skarpa, kvicka och bitande kritik träffar bourgeoisin ända in i själen” underströk han att den alltid var ”komisk genom sin fullkomliga oförmåga att förstå den moderna historiens gång.”¹⁵ Han var inte mindre kritisk mot den andra varianten av nyromantik från mitten av århundradet: den ”tyska socialismen” eller ”sanna socialismen” som var det politiskt-ideologiska uttrycket för den förkapitalistiska småbourgeoisin.¹⁶ Marx' socialism hade i själva verket inget gemensamt med den antikapitalistiska romantiken, vare sig socialt eller ideologiskt. Den hade sina rötter hos en helt annan del av småbourgeoisin den jakobinska, upplysta revolutionär-demokratiska, anti-feodala och franskvänliga delen med Heinrich Heine som en lysande litterär företrädare, en oförsonlig fiende till romantiken. Denna ”republikanska” och ofta judiska intelligentsia av år 1793 hade sitt ursprung i de mest utvecklade och ”borgerliga” områdena i Tyskland (Rhenlandet och Westfalen). Den var djupt besviken på den tyska liberala bourgeoisins ”feghet”, dess oförmåga att föra en konsekvent revolutionär-demokratisk kamp mot den feodala monarkin. Några av dem bröt därför med bourgeoisin och sökte andra klassallierade mot den etablerade regimen. Då Marx anlände till Paris mot slutet av 1843, fann han en klar och sammanhängande lösning som trängde sig på med obeveklig självklarhet: proletariatet skulle spela denna revolutionära roll genom att åstadkomma både Tysklands politiska (antifeodala) och allmänmänskliga (socialistiska) frigörelse.¹⁷

I viss mån utgjorde Schopenhauer och speciellt Nietzsche förbindelselänkar mellan det tidiga 1800-talets romantik och dess moderniserade version mellan 1880 och 1918. Men Nietzsches sociala och politiska ideologi stod både nära och gick emot den antikapitalistiska strömningen: hat mot den franska revolutionen (”ty då krossades den sista politiska nobless som Europa känt, i 16- och 1700-talets Frankrike, under tyngden av hämndlystna folkliga instinkter”)¹⁸ och hat mot de ”franska idéerna”, de ”moderna idéerna”, eller ”1700-talets idéer” med sina rötter i den engelska ”plebejiska folkligheten”.¹⁹ Och ändå såg han i Napoleon, den konservativa romantikens ärkefiende, inte bara en ”syntes av det omänskliga

¹³ Ibid, s 95.

¹⁴ Ibid, s 165f.

¹⁵ ”Det kommunistiska manifestet”, s 47.

¹⁶ Ibid, s 51f. ”Medan denna 'sanna' socialism på så sätt blev ett vapen i händerna på regeringarna mot den tyska bourgeoisin, så representerade den även omedelbart ett reaktionärt intresse, det tyska småborgardörets intresse. I Tyskland bildade det från 1500-talet härstammande och sedan dess i olika former åter och åter uppdykande småborgarskiktet den egentliga sociala grunden för de bestående förhållandena. Att bevara denna klass innebär att bevara de bestående tyska förhållandena. Av bourgeoisins industriella och politiska herravälde fruktar det den säkra undergången å ena sidan till följd av kapitalets koncentration, å andra sidan genom uppkomsten av ett revolutionärt proletariat. Detta småborgardöme tyckte att den 'sanna' socialismen slog två flugor i en smäll. Den spred sig också som en epidemi.”

¹⁷ Marx, ”Inledning till kritiken av Hegels rättsfilosofi” i *Werke*, Berlin 1961, vol I, s 389f.

¹⁸ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris 1973, s 70.

¹⁹ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris 1973, s 252f.

och det övermänskliga”, utan också förkroppsligandet av ”det gamla klassiska idealet... det nobla idealet *par excellence*”.²⁰

Samma motsättningar kan man finna i Nietzsches inställning till kapitalismen. Precis som romantikerna riktade han våldsam kritik mot maskinproduktionen, den moderna arbetsdelningen, avskaffandet av småhantverksproduktionen, avpersonaliseringen av individerna och framväxten av stora industristäder – alla dessa företeelser sammankopplade han intuitivt med det europeiska samhällets kulturella förfall. Och precis som romantikerna ställde han en idealiserad bild av de förkapitalistiska samhällenas upphöjda kultur mot den kulturlösa industriepoken (”konstens skymning”). Enligt Lukács ”utgör den romantiska kritiken av den kapitalistiska civilisationen själva kärnpunkten i Nietzsches filosofi och följaktligen i hans estetik”.²¹ Men genom sin passionerade och vildsinta fiendskap mot den kristna religionen, kyrkan och prästerskapet (*Ecrasez l'infame!*), i sin brutalt individualistiska övermänniskoetik och instinktiva antikollektivism (hatet mot ”hjorden”) skilde sig Nietzsche skarpt från den romantiska strömningen och gav en ny dimension åt den ”tyska ideologin”. Det faller utanför detta arbete att gå in i den livliga debatten om ”arvet” efter Nietzsche: var han imperialismens och det fascistiska barbariets budbärare och profet (som Lukács hävdade) eller var han snarare en föregångare till den libertära inställningen?²² Det kan räcka med att säga att den romantiska antikapitalismen ofta hade Nietzsches tänkande som ideologisk förmedling, när den mot århundradets slut utvecklades i vissa litterära och akademiska kretsar. Under denna period i Tyskland slog den kulturella kritiken av kapitalismen rot bland intellektuella i allmänhet och särskilt bland författare och poeter. Men det var i universitetskretsar som den fick sitt mest intensiva och konsekventa uttryck. Hur kom det sig att universiteten blev sådana samlingspunkter för den romantiska antikapitalistiska ideologin?

De tyska akademikerna i allmänhet åtnjöt en särskilt privilegierad social ställning under 1800-talet och särskilt gällde de företrädarna för *Geisteswissenschaften*, klassiskt lärda, filosofer, rättsvetenskapsmän, historiker och samhällsvetare. Dessa ”mandariner” ingick i en relativt homogen och välintegrerad gemenskap kännetecknad av enastående prestige, inflytande och status och hade en dominerande ställning i det tyska stratifieringssystemet. Deras dominans sammanföll med ett bestämt stadium i den tyska samhällsformationens utveckling ett stadium där det feodala produktionssättet höll på att förlora sitt herravälde men där industrikapitalismen ännu inte hade upprättat sin slutgiltiga hegemoni. ”Under detta övergångsstadium hade ägandet av betydande mängder likvida medel ännu inte blivit vare sig spritt eller allmänt accepterat som kvalifikation för social status. Ärftliga titlar baserade på jordinnehav var fortfarande betydelsefulla men inga absoluta förutsättningar. I den situationen kan utbildningsbakgrunden och yrkesställningen mycket väl bli den enda viktiga grunden för krav på social ställning som kan konkurrera med aristokratins traditionella prestige.”²³

²⁰ Nietzsche, ”La généalogie”, s 70.

²¹ Lukács, ”Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik” (1934) i F Mehring, G Lukács, *Friedrich Nietzsche*, Berlin 1957, s 57. Jfr också s 48: ”I sin inställning till de kulturella följderna av den kapitalistiska utvecklingen utgår Nietzsche från den romantiska antikapitalismen - från dess kritik av 'maskinålderns' kulturförstörande följder.” Lukács citerar följande avsnitt som ett typiskt exempel: ”Soldater och ledare har ett mycket mer utvecklat förhållande till varandra än arbetare och arbetsgivare. Åtminstone för tillfället står varje civilisation, som bygger på en militär grundval, högre än den så kallade industriella civilisationen; den senare är i sin nuvarande form för det mesta den lägsta existensformen av alla hittills kända.” (Ibid, s 55.)

²² Anarkisten Rudolf Rocker citerar instämmande följande avsnitt hos Nietzsche: ”Kulturen och staten är motståndare. Den ena frodas på den andras bekostnad. Alla stora kulturperioder är perioder av politiskt förfall. Allt som är stort i kulturell mening är ickepolitiskt, till och med antipolitiskt.” (R Rocker, ”The Ideology of Anarchism” i L Horowitz (red), *The Anarchists*, New York 1964, s 191f.) Det finns ett uppenbart samband mellan denna tes och Thomas Manns uppfattningar i *Betrachtungen eines Unpolitischen*.

²³ F Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge Mass 1969, s 7. ”Om industrialiseringen är långsam och statskontrollerad, om den traditionella samhällsorganisationen består länge, är det sannolikt att städernas intellektuella uteslutande riktar sin

Den tyska statsform som svarade mot denna socio-ekonomiska övergångsperiod – en högt byråkratiserad traditionell monarki – befrämjade ofrånkomligen mandarinernas sociala, politiska och kulturella makt. Det var universitetsprofessorer som kontrollerade hela kvalifikationssystemet, utbildningen, examina, urval och ideologisk skolning för dem som rekryterades till byråkratin. De innehade därför en strategiskt avgörande position i förhållande till den statliga politiskt-administrativa strukturen. Då Max Weber jämförde det tyska universitetssystemet med det kinesiska mandarinväsendet betonade han vikten av en allmän kulturell utbildning för att få tillträde till den byråkratiska statsapparaten: i Tyskland lika väl som i Kina ”var en sådan utbildning till nyligen och nästan uteslutande en förutsättning för en officiell karriär som ledde till ledande positioner inom den civila och militära administrationen”.²⁴

I den mån som högre utbildning var avgörande för stratifieringssystemet i det kejserliga Tyskland, intog således akademikerna en utomordentligt privilegierad och inflytelserik ställning under 1800-talet. Mandarinerna på universiteten var talesmännen och de mest ansedda företrädarna för en hel ”kulturellt” som sträckte sig in i de fria yrkena, byråkratin, armén och så vidare.

Enligt den nykantianske filosofen Friedrich Paulsen, som 1902 skrev om de tyska universiteten, ”bildar de som har universitetsutbildning ett slags intellektuell aristokrati... De utgör ett slags tjänstadel, eftersom de alla deltar i regeringen och förvaltningen... På det hela taget utgör de ett enhetligt socialt skikt; de erkänner varandra som sina likar, till följd av den akademiska utbildningen... Alla de personer i Tyskland, å andra sidan, som inte har någon akademisk utbildning, saknar något som inte rikedom och adlig härstamning till fullo kan kompensera. Handelsmannen, bankiren, den förmögne före' tagaren eller till och med den store jordägaren känner då och då av bristen på en sådan utbildning...”²⁵

I själva verket befann sig redan det tyska akademiska mandarinväsendet på tillbakagång, då Paulsens bok publicerades. De djupgående förändringar som påverkade den socio-ekonomiska formationen mot slutet av århundradet hade allvarligt undergrävt grundvalarna för mandarinernas makt. Mellan 1870 och 1914 omvandlades Tyskland till en högindustrialiserad nation tack vare sammanslagningen av den inhemska marknaden, upphävandet av den ekonomiska splittringen och andra gynnsamma villkor som följde på det nationella enandet. Denna industrialisering var snabb, intensiv och också hänsynslös. Inom stålproduktionen låg Tyskland efter Frankrike och långt efter England 1860. Kring 1910 framställde det mer stål än Frankrike och England tillsammans. Vid sekelskiftet fullbordade Tyskland övergången från ett ”fattigt” och halvfeodalt land till världens andra industrimakt, endast överträffat av USA.

Utrikeshandeln ökade i samma tempo: från 2.5 miljarder mark 1875 till 10.1 miljarder 1913. Tyskt kapital investerat utomlands steg från 5 miljarder mark 1880 till 35 miljarder 1913. Den omfattande kapitalkoncentrationen och uppkomsten av karteller inom textil, kol, stål, kemiska, elektriska och andra industrier var ytterligare tecken på en process av accelererad industriell tillväxt utan motstycke i historien. Genom denna process lämnade Tyskland sitt efterblivna kapitalistiska stadium och gick direkt in i det imperialistiska.²⁶

Industrikapitalismens plötsliga och överväldigande genombrott drabbade alla förkapitalistiska

uppmärksamhet på universitetens rättigheter. De kommer att försöka utgöra ett slags bildningens aristokrati, som skall ersätta den 'blott traditionella' härskande klassen.” (Ibid, s 7.)

²⁴ *From Max Weber, Essays in Sociology* (ed. Gerth och Mills), London 1967, s 427. Webers anmärkningar om Kina gäller nästan bokstavligen för 1800-talets tyska mandariner: ”Den sociala ställningen i Kina bestäms mer av ämbetsmannabehörighet än av rikedom. Denna behörighet har i sin tur bestämts av utbildningen och i synnerhet av examinationerna. Den allt mer byråkratiska karaktären av den kinesiska politiken och dess bärare har satt sin speciella prägel på hela den litterära traditionen i Kina.” (Ibid, s 416.)

²⁵ Friedrich Paulsen, *Die deutschen Universitäten und der Universitätsstudium*, Berlin 1902, s 149f.

²⁶ Källorna är Pierre Guillen, *L'Allemagne de 1848 à nos jours*, Paris 1970, s 58ff, samt Ringer, a a, s 42f.

skikts ekonomiska ställning, livsstil och socio-kulturella värden, i synnerhet universitetsmandarinernas. Deras traditionella kulturella värden blev inte bara marginaliserade, nedvärderade och uppslukade av bytesvärdets varuvärld med dess rent kvantitativa kriterier; också den akademiska elitens eget fäste, de tyska universiteten kom alltmer att underställas det kapitalistiska produktionssättet. Det var ingen annan än Max Weber som med bitter insikt analyserade denna tendens i sitt berömda tal 1919, "Vetenskap som kall" (*Beruf*). "Vi kan tydligt se", sade han, "att de tyska universiteten på en rad vetenskapliga områden utvecklas i samma riktning som det amerikanska systemet. De stora medicinska eller naturvetenskapliga institutionerna är 'statskapitalistiska' företag som inte kan drivas utan avsevärda anslag. Här stöter vi på samma villkor som finns överallt där kapitalistisk företagsamhet träder i kraft: 'åtskiljandet av arbetaren från hans produktionsmedel'. Arbetaren, det vill säga assistenten, är beroende av de redskap som staten ställer till hans förfogande... Assistantens ställning är ofta därför lika osäker som den 'halvproletära' tillvaron och lika osäker som en amerikansk universitetsassistents ställning... I mycket viktiga avseenden håller det tyska universitetslivet på att amerikaniseras på samma sätt som det tyska livet i allmänhet. Jag är övertygad om att denna utveckling kommer att uppsluka de discipliner där yrkesmannen själv äger sina verktyg, framför allt sitt bibliotek, som fortfarande till stor del är fallet i mitt eget fält. Denna utveckling motsvarar fullständigt vad som hände med hantverkaren i det förgångna och är nu i full gång... En utomordentligt bred klyfta, både till det yttre och det inre, finns nu mellan ledningen för dessa stora kapitalistiska universitetsföretag och den vanlige ordinarie professorn av det gamla slaget."²⁷

Webers utomordentliga analys gör det möjligt för oss att bättre förstå likheten – trots alla sociala och kulturella skillnader – mellan det akademiska mandarinväsendet å ena sidan och å andra sidan hantverkarna, de små affärsmännen, småbrukarna och alla andra småborgerliga skikt som omskakats av det kapitalistiska produktionssättets allt mer förödande hegemoni. Hur svarade då mandarinerna på den industriella epokens plötsliga ankomst, som tenderade att reducera dem till en marginell och maktlös ställning i samhället?²⁸

Den akademiska intelligentsian oroades djupt av de sociala och kulturella följderna av det kapitalistiska herraväldet och reagerade "med sådan desperat intensitet att skräckbilden av en 'själlös' modern tidsålder kom att prägla allt den sade och skrev, vad det än rörde sig om; hela dess tänkande kännetecknades av skräcken för en strömlinjeformad och, som man sade, ytlig och materialistisk tidsålder".²⁹

Mot slutet av seklet framträdde således en ny version av den antikapitalistiska romantiken, framför allt i akademiska kretsar, vars ledmotiv var motsättningen mellan *Kultur* och *Zivilisation*. Enligt detta synsätt utmärktes kulturens område av etiska, estetiska och politiska värden, en individuell livsföring och en "inre", "naturlig", "organisk" och typiskt tysk värld. Civilisationen syftade däremot på det ursprungligen anglo-franska materiella och tekniskt-ekonomiska framåtskridandet som var något "yttre", "mekaniskt" och "konstgjort". Denna problematik som var starkt färgad av den konservativa romantiken utvecklades senare av Tönnies, Julius Langbehn och Alfred Weber och fick sitt mest populära om än inte mest djuplodande uttryck i Oswald Spenglers "Västerlandets undergång" (1918). Det bör tilläggas att en liknande "nyromantisk" strömning uppstod bland icke-akademiska tyska intellektuella, framför allt författare, som på sitt sätt delade mandarinernas sociala och kulturella bekymmer.

²⁷ Max Weber, "Le métier et la vocation de savant" i *Le savant et le politique*, Paris 1963, s 56f.

²⁸ Jfr Ringer, a a, s 12f. "I takt med att man närmar sig fullständig industrialisering och urbanisering kommer förmodligen förmögna företagare och industriarbetare att ifrågasätta den kulturella elitens ledning. Trots sitt motstånd kommer mandarinerna förmodligen att få se sitt inflytande över statsangelägenheterna reducerat. Partiledare, kapitalister och tekniker kommer att överta deras ledande roll. Den traditionella utbildningen av eliten som var inriktad på att skapa sanna mandarin, hjältar och symboler för en omfattande och lätt esoterisk kultur kommer inte längre att framstå som tillräckligt praktisk för modernisterna."

²⁹ Ibid, s 3, 13.

De ledande gestalterna i den strömningen, som vi skall återkomma till senare, innefattade Theodor Storm, Stefan George, Paul Ernst och i viss mån även Thomas Mann.

Men även om sekelskiftets akademiska antikapitalism återupplivade flera teman från den romantiska rörelsen, präglades den av en viss uppgivenhet. Även efter Napoleons nederlag kunde Adam Müller fortfarande hysa illusionen att det gick att hålla den kapitalistiska rationalismen i schack: ”De giftigaste frukterna föll från detta träd vid Leipzig och Waterloo, men dess stam kommer att fortsätta att blomstra och bära frukt, tills en hjältes arm hugger ned den eller himmelska blixtrar vräker omkull det en gång för alla.”³⁰ Men de mer insiktsfulla mandarinerna mellan 1890-1914 såg redan att industrikapitalismens uppkomst var en oåterkallelig och ofrånkomlig process och de visste att det inte fanns någon germansk hjälte som kunde dräpa Deutsche Bank eller någon blixst som skulle knäcka det allsmäktiga *Allgemeine Elektrizität Gesellschaft*.

Denna akademiska antikapitalism tog sig två huvudformer: en reaktionär, traditionalistisk ”ortodoxi” utmärkande för de minst artikulerade delarna av det tyska universitetsetablissemangen – de politiskt mest efterblivna och intellektuellt mest betydelselösa; och en ”upplöst” eller ”modernistisk” konservatism, mer realistisk och mer framsynt, vars främsta företrädare rekryterades bland samhällsvetare.³¹ Men de båda strömningarna var inte alltid klart åtskilda från varandra och de kan ofta återfinnas tillsammans i sådana delvis antikapitalistiska rörelser som ”Föreningen för socialpolitik”.

Denna förening grundades 1872 av en grupp framstående akademiker, de flesta av dem ekonomer: Gustav Schmoller, Adolph Wagner, Lujo Brentano. Mot slutet av århundradet började Tönnies och Max Weber ta del i dess verksamhet. Även om gruppen utgjorde ett centrum för den välkända ”katedersocialismen”, omfattade den en lära som bar föga spår av socialism i den marxistiska eller proletära innebörden av begreppet. Snarare utvecklade den en kritik av borgerlig individualism, materialistisk utilitarianism, ekonomisk *laissez-faire* och snöd kapitalistisk företagaregoism. Deras avsikt var att likställa marxism och manchesterliberalism och samtidigt vädja till höga etiska värden: nationell storhet, social harmoni och den tyska kulturella traditionen.

Deras konkreta sociala program förordade en ”etisk-social inriktning av ekonomin” genom statsintervention och sociala reformer som fabriksinspektion, socialpolitik och progressiv beskattning. Men föreningen var ingalunda ideologiskt enhetlig: vid den konservativa polen försvarade Wagner det rurala Tysklands intressen mot industrin och förordade en höjning av jordbrukstullarna och förde en intensiv propaganda för nationalism och ekonomisk autarki. Vid den motsatta polen kämpade Lujo Brentano mot de stora jordägarna, deltog i kampanjen mot högre spannmålspriser och strävade efter att ge fackföreningarna en roll inom ramen för en ”etiskt inriktad” socialpolitik. Mellan de båda stod Schmoller, en entusiastisk anhängare av monarkin och den preussiska byråkratin (”de enda neutrala inslagen i det sociala klasskriget”) som förespråkade ett paternalistiskt styre som kunde införa sociala reformer och därigenom stävja de värsta följderna av kampen mellan arbetare och företagare.³² Man kan inte förstå hur människor med så uppenbarligen helt skilda åskådningar kunde samarbeta, såvida man inte inser att deras ställningstaganden blott var varianter av en och samma romantiskt antikapitalistiska problematik, som själv var den ideologiska produkten av strävanden och farhågor hos ett akademiskt mandarinväsen i kris.

Den ”modernistiska” antikapitalistiska strömning som företrädades av Brentano fann sitt mest sammanhängande, inträngande och klarsynta uttryck i det sena 1800-talets och det tidiga 1900-talets sociologi: ”Den tyska sociologin var ett äkta barn av mandarinmodernismen; den

³⁰ Adam Müller, a a, s 99.

³¹ Ringer, a a, s 130ff.

³² Ibid, s 146ff.

kan inte förstås om man bortser från den härstamningen. Den avspeglade mandarinernas särpräglad pessimistiska hållning till de moderna samhällsförhållandena. Den återspeglade kapitalismens förödande följder för de förkapitalistiska samhällsliga organisationsformerna. Den tog upp de ödesdiga konsekvenserna av denna process i det politiska och kulturella livet och den ställde flera besvärande frågor om förhållandet mellan människorna i det moderna samhället. Den tyska sociologin upprepade den oro och ångslan som hade varit tematisk i den romantiska konservatismens sociala och politiska teorier. Men den skilde sig i flera viktiga avseenden från dessa äldre filosofier... Den var inte agrart eller feodalt inriktad, eftersom den inte hade någon social förbindelse med den jordägande aristokratin... En känsla av uppgivenhet var typisk för all anpassningspräglad samhällsteori. Till skillnad från sina ortodoxa kolleger insåg modernisterna att det inte fanns någon fullständig räddning från moderniteten. De gick in för att se världen som den var och att acceptera en del sidor av det moderna livet som oundvikliga...”³³

Men när de tyska sociologerna kritiserade kapitalismens onda sidor fortsatte de – i likhet med många romantiker i början av 1900-talet – att dela samma sociala och ekonomiska bekymmer som den traditionella småbourgeoisin till vilken de var knutna med otaliga familje- och samhällsband liksom också genom sin livsförings ”hantverksmässiga” natur. (Det gällde också för konstnärer, författare, poeter och andra grupper.) Det mest typiska exemplet på sådan ideologisk samhörighet mellan den akademiska samhällsvetenskapen och förkapitalistiska mellanskikt är den moderna tyska sociologins egentlige grundare: Ferdinand Tönnies.

Tönnies föddes 1855 i en schleswig-holsteinsk småbonde-familj och han tillbringade sin barndom på landsbygden och, sedan fadern dragit sig tillbaka, i den lilla kuststaden Husum belägen i samma trakt. Tönnies' mor kom från en protestantisk prästfamilj och hans fader från en urgammal frisk släkt av självägande bönder som aldrig hade underkastats feodal trälldom.³⁴ Kapitalismens uppkomst efter 1870 drabbade också traditionella jordbruksområden som Schleswig-Holstein, där den gamla småbrukarproduktionen började ersättas med ett kapitalistiskt jordbruk som alltmer upplöste och förstörde de tidigare samhällsstrukturerna.

I ”Gemenskap och samhälle” från 1887, ett arbete som skulle komma att inspirera hela den tyska sociologin fram till 1930-talet, ställde Tönnies på ett abstrakt sätt två typer av sociokulturella världar mot varandra; den ena kallade han ”gemenskap” (*Gemeinschaft*) och den andra ”samhälle” (*Gesellschaft*). Därvid lämnade han samhällsstrukturens objektiva (ekonomiska) bas åt sidan och ersatte den med *viljans* subjektiva princip: ”väsensartad” (*Wesenwille*) i fråga om gemenskapen, ”godtycklig” (*Kürwille*) i fråga om samhället. För Tönnies styrs gemenskapslivet i familjen, byn och den traditionella småstaden av sedvänjor, traditioner och riter. Arbetet motiveras av nöjet och lusten att producera – ett drag som kommer till uttryck i hushållsekonomin, jordbruket och hantverket. De sociala relationerna kännetecknas av ömsesidig hjälp och tillit och hela systemet kröns av *Kulturens* herravälde (religion, konst, moral, filosofi). Den samhällsliga världen däremot, i de stora städerna, nationalstaterna och så vidare genomsyras av beräkning, spekulering och profit; personlig vinning är den enda meningen med arbetet, som i den moderna handeln och industrin reduceras till blott ett instrument. Samhällslivet slits itu av egoism och Hobbes' krig alla mot alla med ”civilisationens” (det tekniskt-industriella framåtskridandet) ständiga och oåterkalleliga utveckling som bakgrund. Tönnies' arbete genomsyras av djup nostalgi till den traditionella agrara ”gemenskapen” (där hans Schleswig-Holstein är den underförstådda arketypen): ”Det som alltid gjort livet på landet bättre är att gemenskapen mellan folket är

³³ Ibid, s 162f.

³⁴ Jfr W J Calmann, R Heberle, ”Introduction to Tönnies” i *On Sociology: Pure, Applied and Empirical*, Chicago 1971, s xv. Dessa kommentatorer hävdar att Tönnies alltid ”förblev emotionellt bunden till trakten och folket i Schleswig-Holstein” och att han ”alltid hade lätt för att umgås med vanligt folk”, trots sitt akademiska liv.

starkare och mer levande där; den är en varaktig och äkta form för samlevnad. I motsats till gemenskapen är samhället tillfälligt och ytligt. Följaktligen bör gemenskapen förstås som en levande organism och samhället som en mekanisk och konstgjord sammanfogning!”³⁵

Med livligaste beklagande bevitnade Tönnies kapitalismens utveckling i jordbruksekonomin. ”Axiomet att 'profiten är handelns enda syfte' finner således sin tillämpning, och det på denna den äldsta och sannaste 'ekonomin'... /som därigenom/ degraderas från att ha varit modern till allt ordentligt arbete till en gren av den nationella eller internationella industrin”.³⁶

Hela denna problematik – särskilt motsättningen mellan det traditionella och ”organiska” och det moderna och ”konstgjorda” – har uppenbarligen romantiken att tacka för mycket. Därför kan vi tveklöst placera dess sociologiska doktrin inom den romantiska antikapitalismens tankevärld. *Gesellschaft* avser uppenbarligen det kapitalistiska samhället betraktat med kritiska ögon, medan *Gemeinschaft* omfattar hela den förkapitalistiska tillvaron med en idealisering av de ”levande” och ”naturliga” samhällena i det förflutna i motsats till det moderna industrisamhällets ”mekaniska”, opersonliga och kulturfientliga karaktär.³⁷ För Tönnies liksom för romantikerna var motsättningen mellan de konkreta, kvalitativa värdena å ena sidan, och marknadskvantifieringen å den andra, det som utgjorde själva kärnpunkten i varje reflexion över samhället: ”Utifrån en moralisk ståndpunkt leder Tönnies' teori till slutsatsen att beräkning och spekulation dödar allt liv och därför torkar ut moralens själva källa. Medan arbetets värde helt bestod av att behärska materien genom konkret och påtaglig mänsklig energi, blir det i det kapitalistiska samhället inget annat än en abstrakt matematisk kvantitet som köps med hjälp av papperspengar; och detsamma gäller för varje äkta och ärligt gemenskapsvärde.”³⁸

Men som vi redan har framhållit skilde sig både Tönnies och de andra tyska sociologerna skarpt från den romantiska världsåskådningen. De insåg klart att kapitalismens ankomst var oundviklig och att det var omöjligt att återvända till det ”organiskt” förflutna. Motsättningen mellan kultur och civilisation blev därför en *tragisk* och olöslig konflikt.³⁹ Tönnies' enda återstående hopp var att gemenskapsstrukturerna skulle kunna hållas vid liv i det moderna industrisamhället genom fackföreningar och konsumentkooperativer. Därför kände han också samhörighet med socialdemokratins reformistiska flygel; därför beslöt han också att som en protesthandling mot nazismens uppsving gå in i SPD 1932.

Den problematik som ligger bakom Tönnies' sociologiska system är också ett centralt inslag i vissa av hans samtidas arbeten – i synnerhet hans favoritpoet, Theodor Storm, som också bodde i Husum. Storms författarskap är genomsyrat av kulten av de traditionella ”organiska” värden som nu upplösts av den moderna individualismen. Som en av hans levnadstecknare hävdar, ”hörde Storm inte hemma i en tidsålder som försvagar de sociala banden och förstör de gemenskaper som uppstått genom organisk tillväxt... I sina verk betonade han därför allt starkare gemenskapens avgörande värde.”⁴⁰

³⁵ F Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, fransk upplaga Paris 1944, s 5.

³⁶ Ibid, s 65.

³⁷ Jfr Lukács, *Förnuftets banemän*, Arkiv 1985, s 202ff.

³⁸ J Leif, ”Introduction” till Tönnies, a a, s xvii.

³⁹ Lukács, ”Förnuftets banemän”, s 207. Jfr Ringer, a a, s 168: ”Tönnies övergav aldrig sin övertygelse att den moderna kulturens hela förlopp var djupt tragisk; men han avstod från frestelsen att undfly pessimismen in i vad som föreföll honom som obskurantistisk illusion.”

⁴⁰ Franz Stuckert, *Theodor Storm, der Dichter in seinem Werk*, Tübingen 1952, s 44, 127. Jfr s 49: ”Som människa och poet förblev således Storm i huvudsak inom det privatas sfär, inom kretsen för de inskränkta, organiskt utvecklade gemenskaperna. I sin poesi trängde han in i denna värld och i sina verk har han bevarat vårt folks avgörande livsvärden, som antingen hotades att förintas av den politiska och ekonomiska utvecklingen eller inte kunde finna någon plats i det moderna samhället.” Stuckert diskuterar betydelsen i Storms verk av familjen, släkten, bygden och byggemenskapen. Vi behöver knappast understryka den nära överensstämmelsen med Tönnies' sociala doktriner.

I ”Själén och formerna”, som publicerades 1910, gjorde den unge Lukács en märklig analys av Theodor Storms arbeten och deras sociala grunder. Han hävdar att hörnstenen i Storms estetik är hantverkarens kunskap, vilken själv är oskiljaktigt bunden till vissa borgerligt-hantverksmässiga livsformer.⁴¹ Lukács' egna kommentarer sprider mycket ljus över vår problematik: ”Arbetsprocessen, inte resultatet, var det avgörande. Här hänger 1800-talets konstuppfattning djupt och äkta samman med uppfattningen under medeltiden, denna gyllene tidsålder för den romantiska hantverksnostalgin.” I fortsättningen gör han en nära nog marxistisk karaktärisering av ”basen” i Storms diktning: ”Flera förändringar, framför allt ekonomiska, inträffade senare i Tyskland än i andra länder och många gamla sociala livsformer bevarades längre där än annorstädes. I mitten av 1800-talet fanns det fortfarande städer i Tyskland, i synnerhet nära det tyska rikets gränser, där den gamla bourgeoisin fortfarande var lika stark och livaktig som någonsin förr, en bourgeois som är så fullständigt annorlunda än dagens bourgeois. Dessa författare framgick ur denna bourgeois sköte, de är dess stora och äkta företrädare... hembygd, släkt, klass var för dem den upplevelse som bestämde allt annat.”⁴² Storms poetiska värld domineras därför av ”försakelsens och uppgivenhetens styrka, den gamla bourgeoisins styrka inför det nya livet”, dess iakttagelse av sin egen undergång ”med en lugn förtröstan som godtar det oundvikliga och samtidigt begråter det”, en syn på historien, som förlämnar allt ”de melankoliska men ändå inte tröstlösa avspeglningarna av den ofrånkomliga undergången”.⁴³ Parallellen med Tönnies är förvisso slående och det visar oss hur en och samma andliga struktur (för att använda ett begrepp som Lucien Goldmann tyckte om) kan komma att uttryckas i så skilda betydelsesammanhang som lyrisk poesi och akademisk sociologi.

Då Lukács jämför Storm med Thomas Mann, hävdar han att ”den undergångsstämning som präglar hans värld ännu inte är tillräckligt stark och medveten för att bli monumental, som är fallet med Thomas Manns 'Buddenbrooks’”.⁴⁴ Sedan Thomas Mann själv läst ”Själén och formerna” beskrev han den som ”en vacker och djupsinnig bok av den unge ungerske författaren”; och i sina ”En opolitisk människas betraktelser” från 1918 visade han ett synnerligen livligt intresse för denna ”lysande, ytterst fina och sanna” studie. Inte utan skäl trodde han att hans egna litterära arbeten delvis hade inspirerat Lukács: ”Jag finner mig i samma belägenhet som en fader som, med ett leende på läpparna, låter sig undervisas av sin uppfostrade son.” Mann erkände därför sin nära släktskap (*Stammesverwandschaft*) med Storm – sin förbindelselänk som en ättling av den gamla patriarkala bourgeoisin med ”företrädarna för det tyska konstnärliga hantverket”, Storm och Meyer. Han kände sig dragen till dem av ”mänskliga och sociala band”.⁴⁵ Vad gällde ”Buddenbrooks” instämde Mann i Lukács' tolkning av romanen som en oavbruten skildring av den undergångsstämning som omgav Storms värld. Då han i det sista kapitlet i sina ”Betraktelser” återvände till innebörden av sin första stora roman påstod han att Buddenbrooks fall ytterst syftade på ”civilisationens” utveckling i Tyskland. Med det avsåg han framåtskridandet av västerländskt slag, demokratisering, ”framsteg” (de ironiska citationstecknen är hans egna), en ”moralisk-politisk-biologisk” process som äklade Mann och mot vilken han ställde begreppet ”liv” i bemärkelsen av ett nietzscheanskt ”konservativt begrepp”.⁴⁶ Lukács hade därför rätt då han 1953 betonade att den legitima kritiken av den borgerliga demokratin i ”Betraktelser” ”fortfarande skyls över och förvrängs av en tysk form av romantisk antikapitalism”.⁴⁷

⁴¹ Lukács, *L'âme et les formes*, Gallimard 1974, s 104f.

⁴² Ibid, s 106f. Jfr *Die Seele und die Formen*, Neuwied 1971, s 93.

⁴³ Ibid, s 63f, 70.

⁴⁴ Ibid, s 76.

⁴⁵ Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), Berlin 1925, s 75ff.

⁴⁶ Ibid, s 79, 626f. Förfallets ”biologiska” aspekt ser Mann i de tyska födelsetalens svindlande fall efter 1900.

⁴⁷ Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, s 58. Enligt Thomas Mann själv (1930) var detta arbete ”den romantiska bourgeoisins sista stora arriärstrid inför en segerrik 'ny', utkampad inte utan hjältemod.” Mann, *Esquisse de ma*

Thomas Manns faktiska, om än högst sammansatta och tvetydiga, släktskap med den konservativa antikapitalistiska problematiken framträder på nytt i hans entusiasm för Adam Möller och Nietzsche. Sålunda gör han gällande att Müllers ”betraktelser om statsmannakonst är kanske bland det mest snillrika och sannfärdiga som någonsin skrivits i den frågan”; och han delar klart Nietzsches ”djupa avsmak” för ”franska idéer”, 1700-talsidéer och ”den borgerlige demokratens skråniga prat”. Den person som enligt Mann bäst företräder denna motbjudande läggning av ”dyster revolutionär filantropi” är Giuseppe Mazzini, denne latinske *carbonaro* och frimurare som kapade en sådan olidlig retorik om framåtskridandet.⁴⁸ Varje likhet med en viss Settembrini är en ren tillfällighet...

I likhet med så många andra tyska författare förenades Thomas Manns kultur-romantiska anti-kapitalism med nationalismen och kom att rättfärdiga det första världskriget som en konflikt mellan tysk kultur (”själen, friheten, konsten”) och anglo-fransk civilisation (”samhället, rösträtten, litteraturen”). Kort därpå tog han visserligen avstånd från ”Betraktelser” och stödde Weimarrepubliken. Men som vi skall se innebar inte det nödvändigtvis att han gjorde upp med romantikens problematik. Men det vore mycket ensidigt, för att inte säga felaktigt, att reducera Manns rika, subtila och mångsidiga världsåskådning uteslutande till denna antikapitalistiska dimension.⁴⁹

Heidelberg var det främsta tyska sociologiska centrumet i början av 1900-talet och kring Max Weber samlades en lysande plejad av intellektuella och akademiker. En förteckning över regelbundna eller tillfälliga deltagare i Max Webers berömda ”Heidelbergkrets” mellan 1906 och 1918 innefattar bl a Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Georg Simmel, Alfred Weber (kultursociolog och Max' bror), Arthur Salz (en av ”katedersocialisterna” i ”Föreningen för socialpolitik”), Robert Michels (då ”revolutionär syndikalist”), Ernst Troeltsch (religions-sociolog och själv av ”socialt kristen” inriktning) och Paul Honigsheim (då ung student); vidare de nykantianska filosoferna Wilhelm Windelband, Hugo Münsterberg och Emil Lask; nyhegelianerna Ehrenberg (en jude som blivit kristen mystiker) och Rosenzweig; rättsvetaren Georg Jellinek; estetikern och vännen till Stefan George, Friedrich Gundolf; den pacifistiske poeten Ernst Toller; psykiatrikern och senare Kierkegaardfilosofen Karl Jaspers; Dosojevskijspecialisten Nikolai von Bubnov och de två unga Dostojevskij-påverkade eskatologerna Ernst Bloch och Georg von Lukács.

Naturligtvis kan man inte tala om en gemensam ideologi som delades av denna brokiga uppsättning människor. Men det är ingen tvekan om att det rådde en stark romantiskt antikapitalistisk stämning bland dem. Honigsheim har lämnat följande ytterst belysande vittnesbörd: ”Redan före kriget hade det från mer än ett håll kunnat märkas en tendens att dra sig undan den borgerliga livsstilen, stadskulturen, den instrumentella rationaliteten, kvantifiering, vetenskaplig specialisering och allt annat som då sågs som avskräckande företeelser... Lukács och Bloch, Ehrenberg och Rosenzweig tillhörde denna riktning. Denna nyromantik, om man kan kalla den så, var förenad med den äldre romantiken med många, om än dolda, små trådar. Det räcker att anföra några exempel: Schopenhauer, Nietzsche och senare Schelling, Constantin Franz och ungdomsrörelsen. Nyromantiken i dess olika former var också företrädd i Heidelberg och dess anhängare visste på vems dörr de borde knacka: Max Webers dörr.”⁵⁰ Ett uttryck för denna sinnesstämning var det märkliga återupplivandet av den religiösa känslan, en form av radikalt avvisande av borgerlig rationalism. Återigen enligt Honigsheim: ”Det var en tid när religionen kom på modet – på caféerna och i salongerna – när man helt naturligt kunde läsa mystikerna och spontant sympatisera med katolicismen. Det var en tid då det var god ton att se med förakt på 1700-talet, så att man

vie, Paris 1967, s 132.

⁴⁸ Mann, ”Betrachtungen...”, s 51, 245, 395, 558.

⁴⁹ Ibid, s xxxvi.

⁵⁰ Paul Honigsheim, *On Max Weber*, New York 1968, s 79.

sedan kunde fara ut mot liberalismen så mycket man ville.” Denna tendens gjorde sig också kännbar i Max Webers krets: Bloch och Lukács med flera tyckte då om att framföra ”hänförda lovord över katolicismen”.⁵¹

Men i högre grad än den katolska kyrkan var det rysk mysticism och rysk litteratur som svetsade samman Heidelbergkretsen och försåg den med ännu ett sätt att förkasta den västliga kapitalistiska civilisationen. Vid de söndagsmöten som hölls i Webers hem uppmuntrades denna slavofili av i synnerhet två personer: Nikolai von Bubnov, professor i mysticismens historia vid Heidelbergs universitet och författare till flera skrifter om rysk religiös filosofi, särskilt om Dostojevskij; samt vidare författaren Fedor Stepun, som för den tyska publiken hade introducerat Vladimir Solovjevs arbeten, den ryska mysticismens teoretiker.⁵² Som en följd därav stod Tolstojs och Dostojevskijs skrifter i centrum för debatterna inom Max Webers krets – i synnerhet den aspekt som tar upp motsättningen mellan den radikala, kompromisslösa absoluta etik som predikades av de ryska författarna och den ansvarsetik som innebar att individerna, i likhet med Dostojevskijs storinkvisitor, skulle bära syndens börda på sina egna axlar.⁵³ Denna problematik förföljde Max Weber ännu då han höll sitt berömda tal 1919 till studenterna om politikens kall. Då nämnde han uttryckligen Dostojevskijs storinkvisitor som det mest slående uttrycket för denna motsättning.⁵⁴ Vi kommer att se att Lukács' etiskt-politiska problem 1918-19 har en förvånansvärd likhet med Webers tankar, och att de har Dostojevskij och Tolstoj som gemensam källa.⁵⁵

Max Webers krets upprätthöll också förbindelser med en mycket mer esoterisk och sluten grupp i Heidelberg: Stefan George-gruppen, som samlade vänner och närmast religiösa beundrare av den berömda poeten. Åtminstone en medlem i denna grupp, konstkritikern Friedrich Gundolf, deltog också i Weberkretsens verksamhet. Weber själv läste Georges poesi med största intresse. 1908 ägnade Lukács George en essä och publicerade den senare på nytt i ”Själens och formerna”. I den betonade han den ”djupt aristokratiska” karaktären i poetens inspiration – hans tendens att undvika ”all sentimental banalitet, varje billig känsla”. Men essän tilltalade inte dem som invigts i den mystiska kretsen av Georges beundrare, eftersom den inte erkände poetens påstått övernaturliga profetiska förmåga.⁵⁶ Många år senare, 1946, återvände Lukács till betydelsen av Georges verk och framhöll det ”aristokratisk-estetiska

⁵¹ Honigsheim, ”Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg”, *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, 1926:3, s 284 samt ibid, s 91

⁵² Lukács skrev 1915 en recension av Solovjevs arbete och beskrev honom som den ”mest betydelsefulla intellektuelle företrädaren för Rysslands motvilja mot materialism och positivism”. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1915, s 572.

⁵³ Honigsheim, *On Max Weber*, s 80f. ”Diskussionerna i Webers hus fick i än högre grad sin prägel av att Tolstoj och Dostojevskij var, så att säga, faktiskt närvarande. Jag kan inte påminna mig ett enda söndagssamtal, då Dostojevskis namn inte förekom. Än mer påträngande, för att inte säga brännande, var nödvändigheten att ta itu med Tolstoj.”

⁵⁴ Weber, ”Le métier et la vocation d'homme politique”, 1919 i *Le savant et le politique*, Paris 1963, s 174f. ”Den som förordar en sinnelagsetik kan inte uthärda världens etiska irrationalitet. Han är en kosmisk-etisk 'rationalist'. De av er som känner till Dostojevskij kan erinra er scenen med storinkvisitorn, där detta problem utvecklas på ett träffande sätt. Om man gör någon som helst eftergift för principen att målet rättfärdigar medlen, är det inte möjligt att försona en sinnelagsetik och en ansvarsetik eller att etiskt fastställa vilket mål som skall rättfärdiga vilket medel.” Se också s 180f: ”Var och en som vill ägna sig åt politiken och i synnerhet politiken som kall bör inse dessa etiska paradoxer... Jag upprepar, han bebländar sig med de diaboliska krafter som står på lur i allt våld... Den kosmiska kärlekens och godhetens stora virtuoser, vare sig de kommer till oss från Nazareth, Assisi eller indiska kungliga palats, har inte verkat med våldets politiska medel... Platon, Karatajev och Dostojevskijs helgon är som gestalter de mest trogna avbildningarna av detta slags virtuoser.” Weber understryker avsiktligt inför sin unga vänsterpublik, att inte bara ”fosterlandet” utan också ”socialismens framtid” är mål som man ”bara kan uppnå genom politisk handling, som med nödvändighet använder sig av våldsamma medel och som följer ansvarsetikens vägar, vilka äventyrar 'själens frälsning’”, s 182.

⁵⁵ Lukács kom senare fram till samma slutsats som Weber: socialismens framtid kräver oundvikligen en kompromiss med ”de diaboliska krafter som står på lur i allt våld”.

⁵⁶ Lukács, *L'âme et les formes*, s 146f samt ”Methodischer Zweifel”, *Der Monat*, april 1966.

icke-brödraskap som fanns i hans världsåskådning". Och Lukács tillfogade: "George förkastar hängivet sin epoks samhällsliv. Allt han ser i det är en själsförintande prosa, fördärvet förkroppsligat... Här kan vi tydligt se följderna av den tyska formen av romantisk antikapitalism. Georges 'profeterande' kom till stånd genom hat mot den samtida kapitalismens och demokratins värld."⁵⁷ Vi slås omedelbart av likheterna med den romantiska strömningen inom Max Webers krets.

Men Max Weber själv kan inte gärna klassificeras som nyromantiker. I själva verket är det mycket svårt att definiera hans ideologisk-politiska ställning. Var han liberal, som Merleau-Ponty vill få oss att tro? Var han en "aktiv företrädare för monopolkapitalets politik", som den sovjetiska vetenskapsakademin hävdar? Eller var han en nietzscheansk aristokrat, som Jean-Marie Vincent har påstått? Var han för eller emot parlamentarisk demokrati, militarism och socialdemokrati? Utan att på något sätt vilja föregripa utgången av denna diskussion vill vi bara rikta uppmärksamheten på den "valfrändskap" som trots betydande skillnader råder mellan Webers sociologi och hans romantiska antikapitalism. Vincent beskriver med rätta Webers ideologi som "ett slags osäker humanism främmande för sådana grundläggande drag i den samhälleliga utvecklingen som byråkratisering och vantrivsel" – det vill säga en pessimism som envetet förkastar vissa drag i den moderna världens utveckling.⁵⁸ I det avseendet var Weber utan tvivel djupt påverkad av Tönnies. Han övertar ofta den senares kategorier och analyser, bland annat hans kritik av kapitalismen, men försöker överskrida dem och nå fram till en mer objektiv syn på den moderna socio-ekonomiska verkligheten.⁵⁹

Uppkomsten av det moderna (borgerliga) industrisamhället leder till en mer uttalad uppgivenhet hos Weber än hos Tönnies. Kapitalismen måste accepteras, inte därför att den tycks vara "bättre än de gamla formerna för samhällelig organisering", utan därför att den "i praktiken tycks vara oundviklig".⁶⁰ Men denna inställning hindrar honom inte från att nostalgiskt se tillbaka på den "förtrollade" förkapitalistiska världen och dess etiska och kulturella värden: "Vår tids öde kännetecknas av rationalisering och intellektualisering och, framför allt, av 'världens avmystifiering'. Just de yttersta och mest sublima värdena har övergivit det offentliga livet för att antingen ta sin tillflykt till det mystiska livets transcendentia sfär eller till de direkta och ömsesidiga relationernas broderskap mellan isolerade individer."⁶¹ Framför allt hindrar det inte honom från att formulera en klart pessimistisk, om än elitistisk, kritik av den tilltagande makt som den byråkratiska apparaten utövade över människorna, det kalla "rationella", opersonliga och omänskliga maskineriet: "Tänk er följderna av det slags byråkratisering och allmänna rationalisering som vi nu närmar oss. Redan idag gör sig

⁵⁷ Lukács, *Brève histoire de la littérature allemande*, Paris 1949, s 198f, 202. Lukács understryker de politiska konsekvenserna av det "profeterande" varigenom George "blev den framväxande reaktionens andlige ledare... Eftersom han inte nöjde sig med att formulera passionerade anklagelser mot den samtida världen, förkunnar han samtidigt och med stigande fientlighet dess ofrånkomliga undergång och ankomsten av en ny värld, 'ett nytt rike', som skulle frälsa oss från all synd och fulhet... Med stöd av sådana dikter gjorde fascismen anspråk på honom som en av sina egna. Det var inte helt och hållet berättigat i fråga om poeten. George ville inte ha något att göra med hitlerismen och dog i självvald landsflykt... Inte desto mindre finns det objektivt sett väsentliga förbindelselänkar", ibid, s 201.

⁵⁸ J-M Vincent, "Aux sources de la pensée de Max Weber", i *Fétichisme et société*, Paris 1974, s 134,143. Vincent framhåller också att Webers installationsföreläsning vid universitetet i Marburg presenterade ett statsbegrepp "som i stor utsträckning härleddes från det tyska konservativa eller romantiska tänkandet" (ibid, s 120).

⁵⁹ Jfr W Heise, *Die deutsche Philosophie von 1895 bis 1917*, Berlin (DDR) 1962, s 69: "Både Tönnies och Webers sociologiska begrepp rymmer element av den romantiska antikapitalismen, om än i mycket olika former. Hos Tönnies kommer den till uttryck i hans samhällsanalys och samhällsprognos, hos Weber i hans föreställning om rationalismens och byråkratiseringens oundvikliga framåtskridande. Båda betonar individens tilltagande maktlöshet inför den sociala utvecklingsprocessen, de rådande samhälleliga makterna och institutionerna, staten, byråkratin, de väldiga företagen, maskinernas herravälde över producenterna."

⁶⁰ Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", 1904 i *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s 159.

⁶¹ "Wissenschaft als Beruf", 1919 i ibid, s 554.

principen om kalkylerbarhet kännbar på varje stadium i alla företag i den privata storindustrin liksom i andra företag som drivs enligt moderna metoder. Genom sådana kalkyler beräknas matematiskt varje enskild arbetares produktion och varje människa blir blott en kugge i maskineriet... det är fasansfullt att tänka sig att världen en dag kommer att vara full av bara sådana kuggar, av bara sådana små människor som klamrar sig fast vid sådana små arbeten och försöker finna större – ett förhållande som spelar en allt viktigare roll i vår nuvarande förvaltnings tänkande... Denna passion för byråkrati är nog för att driva oss till förtvivlan... Den centrala frågan är inte hur man skall främja och stimulera denna tendens utan hur man skall motsätta sig denna maskinmentalitet och bevara en del av mänskligheten fri från en sådan uppsplittring av själen, från den byråkratiska livsformens slutgiltiga herravälde.”⁶²

Själva det sätt på vilket Weber definierar den kapitalistiska andan ligger nära det nyromantiska, även om han noga undviker något direkt värdeomdöme: ”Människan styrs av penningsskapandet, av tillägnelse som det yttersta målet i livet. Ekonomisk tillägnelse underordnas inte längre människan som ett medel för att tillfredsställa hennes materiella behov. Denna omkastning av vad vi skulle kalla det naturliga förhållandet, så irrationellt sett från en naiv synpunkt, är uppenbarligen lika avgjort en ledande princip för kapitalismen som den är främmande för alla folk som inte är underställda kapitalistiskt inflytande.”⁶³

Om vi inte förstår denna antikapitalistiska dimension, som naturligtvis bara är en aspekt av ett sammansatt, raffinerat och ibland motsägelsefullt teoretiskt system, blir det svårt för oss att förstå en sådan företeelse som Webers sympati för fackföreningar: ”Inom det socialdemokratiska partiet är det endast dessa som inte har förödmjukat sig och som har bevarat sin idealism trots partiets andefattigdom... Under de förhållanden som råder i Tyskland är och kommer fackföreningarna att vara den enda tillflyktsorten för idealistiska handlingar och övertygelser inom det socialdemokratiska partiet.”⁶⁴ Kan vi förklara denna sympati på samma sätt som Jean-Marie Vincent med att ”fackföreningsrörelsen gick mycket längre än partiet i att förkasta den revolutionära ideologin” till följd av ledarnas pragmatiska realism?⁶⁵ Det tycks snarare vara som om Webers tänkande gick i motsatt riktning; hur kan man annars förstå hans betoning av facklig ”idealism” i motsats till socialdemokratisk ”andefattigdom”. Enligt Eduard Baumgarten såg Weber fackföreningarna just som motvikt till förborgerligandet och byråkratiseringen av partiet⁶⁶ – en hållning som förde den framstående Heidelberg-sociologen närmare hans ”revolutionärsyndikalistiske” elev Robert Michels. Michels har också klargjort att Weber var intresserad av hans idéer och att *Archiv für Sozialwissenschaft* var öppen för den syndikalistiska strömningen.⁶⁷ (Hubert Lagardelle, Arturo Labriola och Enrico Leone med flera fick sina artiklar publicerade i tidskriften.) Paul Honigsheim hävdar slutligen i sin, som alltid avslöjande och genomträngande skildring, att Webers världsåskådning förde honom ”nära syndikalisterna och, framför allt, de bergsonska”.⁶⁸ Bara mot den bakgrunden är det möjligt att förstå Lukács' överraskande anmärkning till sina Heidelberg-vänner: ”Max Weber är den man som kan slita loss socialismen från den jämmerliga relativism som Franck och hans kumpaner har åstadkommit.”⁶⁹ Uppfattningen var helt och hållet felaktig, men den vilade på illusioner som bara kan förklaras om man tar hänsyn till den alldeles speciella antikapitalistiska dimensionen i Webers tänkande.

Den viktigaste och mest inflytelserika ”gästen” i Webers krets var förmodligen Georg Simmel

⁶² Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, s 412.

⁶³ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London 1967, s 53.

⁶⁴ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie...*, s 398f.

⁶⁵ J-M, Vincent, a a, s 127.

⁶⁶ E Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen 1964, s 608.

⁶⁷ R Michels, ”Eine syndikalistisch gerichtete Unterströmung im deutschen Sozialismus (1903-1907)”, i *Festschrift für Carl Grünberg*, Leipzig 1932, s 357ff.

⁶⁸ Honigsheim, a a, s 132.

⁶⁹ Citerat i Honigsheim, s 27.

för vilken Lukács, Bloch och Karl Mannheim studerade i Berlin.⁷⁰ I ett arbete från 1953 såg Lukács också Simmels tänkande som ett uttryck för de intellektuellas antikapitalistiska missnöje och menade att det hörde hemma inom den allmänna antikapitalistiska kulturkritiken.⁷¹ Därför är det ingen tillfällighet att ledmotivet i ett av Simmels huvudarbeten, ”Penningens filosofi” från 1900 är det kvantitativas allt större herravälde över det kvalitativa, tendensen att upplösa det senare i det förra och att ersätta varje enskild, individuell och kvalitativ bestämning med ren numerisk bestämning.⁷² Det mest påfallande uttrycket för denna tendens är det förhållandet att pengar på ett allt mer förkrossande sätt styr samhällslivet. Till följd av denna universella korruption blir inte bara alla materiella föremål till varor med ett ”marknadspris” utan också sådana i teorin icke-kvantifierbara värden som heder och övertygelse, talang och dygd, skönhet och själens frälsning.⁷³ Prostitutionen är den yttersta formen av marknadens herravälde över de mänskliga värdena och uttrycker penningens grundläggande natur: dess kalla opersonlighet, dess reducering av människor till blott medel för ett mål.⁷⁴ Kapitalismen, hävdar Simmel, vilar på omvandlingen av det mänskliga arbetet självt till en vara, ett föremål som riktas mot arbetarna och som har sina egna rörelselagar. Hela den kapitalistiska produktionssfären framträder som en värld styrd av inre lagar oberoende av individernas vilja. Även om dessa analyser givetvis påminner om den marxistiska problematiken med varufetischism, betraktar Simmel den företeelse som studerades av Marx som blott ett ”specialfall” av en mer allmän ”kulturell tragedi”: den objektiva kulturens skiljande från den subjektiva kulturen, uppkomsten av en tingens kultur och förfallet för den personliga kulturen.⁷⁵ Genom detta sätt att resonera omvandlas, eller snarare upplöses, Marx' konkreta, historiskt bestämda ekonomiska analys till en tragisk världsåskådning, en ahistorisk socialpsykologi, en kulturfilosofi med djupt metafysiska övertoner.⁷⁶

⁷⁰ I en artikel 1919, som tillägnades minnet av Simmel, gav Lukács en entusiastisk värdering av hans arbete: ”Han utövade en så stark dragningskraft på alla dem i den yngre generationen som var verkligt filosofiskt lagda att knappast någon undkom trollkraften i hans tänkande.” Lukács, ”Georg Simmel”, *Pester Loyd* No. 230, 2/10 1918.

⁷¹ Lukács, *Förnuftets banemän*, s 123ff. Det finns två skäl till att vi intresserar oss för Lukács' värdering av sina samtida: 1) det socialhistoriska djupet i hans analyser, hur ensidiga de än må vara ibland; 2) sambandet mellan tänkare som Max Weber, Tönnies och Lukács' egna arbeten. Även om han 1953 har en helt annan uppfattning om dem än 1910-19, hjälper det oss likväl att klargöra en rad viktiga frågor.

⁷² I ett opublicerat manuskript på 228 sidor som Lukács skrev 1933-34 understryker han betydelsen av detta Simmelverk och dess historiska sammanhang; mot slutet av århundradet i Tyskland ”kom problemen med den kapitalistiska arbetsdelningen och det kapitalistiska förtingligandet av de mänskliga förhållandena att inta en mycket mer central och betydelsefull ställning än några årtionden tidigare, då kapitalismen i kulturkritikens ögon bara framstod som en främmande makt som förstörde alla organiska band”. (Lukács, ”Zur Entstehungsgeschichte der faschistischen Philosophie in Deutschland”, manuskript s 33, Lukácsarkivet).

⁷³ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1920, s 264, 292.

⁷⁴ Ibid, s 414: ”I penningens väsen förnimmar man också något av prostitutionens väsen. Den likgiltighet med vilken den lånar sig till varje användning, den trolöshet med vilken den frigör sig från varje subjekt, eftersom den inte är verkligt förenad med någon, den objektivitet som utesluter varje känsla och som gör den lämplig att fungera som ett rent medel – allt detta skapar en ödesdiger analogi mellan pengar och prostitution.”

⁷⁵ Ibid, s 515-31; jfr också s xiii: ”Ökningen av tingens kultur och eftersläpningen av personernas kultur”. Detta tema utvecklas ytterligare i Simmels viktiga artikel från 1912, ”Der Begriff und die Tragödie der Kultur” (*Logos*, vol 2, s 20): ”Den fetischkaraktär som Marx tillskriver de ekonomiska föremålen under varuproduktionens epok är bara ett specialfall av detta vårt kulturinnehålls allmänna öde. Detta innehåll drabbas av följande paradox: det skapas av människor för människor men genomgår ändå objektivitetens mellanform... en inneboende utvecklingslogik som främmandegör det från sitt ursprung och sitt mål... Detta är kulturens verkliga tragedi... Vi betecknar följande förhållande som en tragisk ödesbestämmdhet: de förstörelsekrakter som riktar sig mot en varelse föds just inom samma varelse själv.”

⁷⁶ I förordet till *Philosophie des Geldes* lämnade Simmel följande definition av sitt metodologiska förhållande till marxismen: ”att bygga en våning under den historiska materialismen på så sätt att infogandet av det ekonomiska livet i den andliga kulturens orsaker bevarar sitt förklaringsvärde, men så att själva dessa ekonomiska former erkänns som följden av djupare värderingar och strömningar av psykologiska, ja metafysiska förutsättningar.”

Man kan inte tala om den metafysiska tragiska åskådningen utan att behandla poeten och dramatikern Paul Ernst. Ernst besökte ofta Simmel mellan 1895 och 1897 och det var honom som Lukács tillägnade sin berömda essä från 1910, "Tragedins metafysik".⁷⁷ Vid sidan av sina nyklassiska tragedier med antingen medeltida (*Canossa*) eller germanska motiv (*Brunhild*) som vann Lukács' intresse och tillgivenhet, skrev Ernst också ett stort antal estetiska och litterära essäer, där hela den romantiska antikapitalismens problematik utvecklas: upplösningen av gemensamma värden, det moderna livets tilltagande avpersonalisering och mekanisering.⁷⁸ Det centrala temat är återigen motsättningen mellan kultur och civilisation: "Vi måste frigöra oss från förbindelselänken mellan våra kulturuppfattningar och civilisationens landvinningar. Barbarer kan använda elektricitet och flyga i himlen. Men bara bildade människor har djupa känslor och upphöjda tankar. Också vetenskapen har nu underordnats ekonomin. Men det är poeten och prästen, inte *homo oeconomicus*, som kan bestämma om ett folk har kultur eller inte."⁷⁹

Från slutet av 1800-talet till sin död 1933 genomgick Paul Ernst en märklig ideologisk utveckling, som på ett rätt typiskt sätt uttryckte det tvetydiga i den romantiska antikapitalism som då var så vida spridd bland tyska intellektuella. Omkring 1888 anslöt han sig till det socialdemokratiska partiet och började brevväxla med Friedrich Engels om politiska och litterära frågor. (Engels' brev till Ernst den 5 juni 1890 om sociologin i Ibsens arbeten är välkänt.) 1891 anslöt han sig till en vänsteristisk och halvanarkistisk flygel inom SPD, känd som *die Jungen* ("de unga") och som huvudsakligen bestod av intellektuella "en revolt av studenter och litteratörer", som Engels kom att kalla den.⁸⁰ Sedan Ernst till slut lämnat partiet började han 1892 samarbeta med "agrarsocialisten" Rudolf Meyer om ett arbete kallat *Der Kapitalismus fin de siècle*. Men snart lämnade han politiken och ägnade sig åt litterär verksamhet. Mellan 1908 och 1911 skrev han sina nyklassiska tragedier; och sedan han blivit vän med Lukács ägnade han sig åt en livlig korrespondens med honom som varade från 1911 till 1926.⁸¹ Efter 1917 närmade han sig allt mer en politisk och litterär ideologi av nationalistiskt och ultrakonservativt slag – en ideologi vars fullbordan blev "Kejsarboken", en hyllning till det medeltida tyska riket som Ernst arbetade med mellan 1923 och 1928.⁸²

Men även under denna reaktionära fas stod antikapitalismen kvar i centrum för Ernsts tänkande: i en essä skriven 1926 såg han nostalgiskt tillbaka på den "organiska" värld som förstörts av kapitalismen och industrin och fördömde den värld som styrdes av kapitalet som "meningslöst barbari". Det är intressant att se att Lukács' sista brev till Ernst, skrivet 1926 eller kanske 1927, tog upp denna artikel; den bolsjevikiske aktivisten hade fortfarande en del gemensamt med den konservative poeten. "Hur mycket våra åsikter än må skilja sig", skrev Lukács, "är diskussion fortfarande möjlig så länge som vår bedömning av kapitalismen är densamma. Jag tror att ni har fel i nästan varje fråga, men ni är inte på den andra sidan av barrikaden."⁸³

Denna tvetydighet och ideologiska hermafroditism, denna märkliga tendens att gå från en ytter-

⁷⁷ Lukács, "Metaphysique de la tragédie", i *L'âme et les formes*.

⁷⁸ Jfr Karl August Kutzbach, "Nachwort des Herausgebers" i Paul Ernst, *Gedanken zur Weltliteratur* (Aufsätze), Gütersloh 1959, s 415. Se också Paul Ernst, ibid, s 388: "När Schiller skrev sina dikter visste ingen något om vår världs förborgerligande och mekanisering; men Schiller hade redan förutsett det."

⁷⁹ Ernst, ibid, s 34.

⁸⁰ Jfr F Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, s 678. En av dessa "litteratörer" var den framstående utopisk-anarkistiske författaren Gustav Landauer, blivande ledare för den bayerska sovjetrepubliken och som mördades av kontrarevolutionen 1919.

⁸¹ Jfr "Letters from Lukács to Paul Ernst", *The New Hungarian Quarterly*, No. 47, 1972 samt Paul Ernst und Georg Lukács, *Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten 1974.

⁸² Det är märkligt att Lukács, som i sin historik över den tyska litteraturen från 1944 generöst fördelar begreppet "fascistisk förelöpare" till både höger och vänster (t ex Rainer Maria Rilke), nogsamt undviker att nämna Paul Ernst. Beror det på glömska, obehag eller på överseende med den gamla vännen?

⁸³ Paul Ernst und Georg Lukács, s 198, 202.

lighet till en annan, denna uppenbara brist på konsekvens i den romantiska antikapitalismen – ingen uttrycker dessa drag bättre än Robert Michels, den ”syndikalistiske” sociologen i Max Webers krets. 1903 bodde Michels i universitetsstaden Marburg och började organisera något som han senare skulle kalla ”en underjordisk, syndikalist-inriktad strömning inom den tyska socialismen”. Denna strömning bestod i huvudsak av studenter och akademiker och dess ideologi var en blandning av Kant, Marx och Tolstoj i olika delar.⁸⁴ Michels och hans vänner fördömde lidelsefullt den tyska socialdemokratins medelmåttiga och slentrianmässiga parlamentarism, dess brist på energi och politisk kraft. I Michels' mustiga språk var SPD ”en jätte som trots storleken på sina organ inte kunde göra en jungfru med barn”. Den unge sociologen sökte därför efter politiska alternativ och upprättade till slut personliga och politiska förbindelser med syndikalister i Italien (Arturo Labriola, Enrico Leone) och Frankrike (Georges Sorel, Hubert Lagardelle, Edouard Berth, Paul Delesalle och andra). Han deltog också i Max Webers krets i Heidelberg, där han åtnjöt Werner Sombarts och Max Webers välvilliga beskydd.⁸⁵ Den ”socialt kristne” ledaren Friedrich Naumann, som var vän med Max Weber, beskrev omkring 1911 Michels som en ”idealistisk och romantisk revolutionär som oförväget strövade omkring i gränsområdet mellan socialdemokrati och anarkism”.⁸⁶

1907 närvar Michels vid Andra internationalens kongress i Stuttgart som delegat från den syndikalistiska fraktionen av den italienska sektionen. Där träffade han en mängd syndikalistiska vänner som han senare beskrev på följande sätt: ”Filosofen Edouard Berth, som var Sorels älsklingselev, Hubert Lagardelle från Toulouse i sällskap med sin vackra fru Sinaya, som kom från en rysk adelsfamilj släkt med hohenzollarna; Gustav Hervé, en universitetslärare tillsammans med sin ryske vän Dr Boris Kritjevskij och den framstående socialistiske deputerade Ettore Cicotti, före detta historieprofessor vid universitetet i Messina. Det var verkligen ett utvalt sällskap i besittning av stor begåvning och känt i hela Europa.”⁸⁷ Men denna akademiska enhetlighet dolde en viktig skillnad: den tyska ”revolutionära syndikalismen” hade till skillnad från sina italienska och franska motsvarigheter nära nog inga förbindelser med arbetarrörelsen. Den var i huvudsak en intellektuell, eller snarare universitetsbaserad, strömning och var ytterst ett högst marginellt uttryck för den akademiska antikapitalismen.

1907 bröt Michels sina sista förbindelser med den socialistiska rörelsen och 1911 publicerade han sitt berömda arbete om de politiska partiernas sociologi: ”Till partiväsandets sociologi i den moderna demokratin”.⁸⁸ Michels bok – och det är dess otvetydiga förtjänst – var ett av de första allvarliga försöken att analysera den byråkratiska företeelsen inom arbetarrörelsen. Vid första åsynen tycks den vara en vänsterradikal kritik av den antidemokratiska och konservativa SPD-byråkratin. Men i verkligheten är den inspirerad av Paretos och Moscass elitistiska ideologi: oligarkisk makt inom partiet är en ”obeveklig samhällslag”, följden av ”massornas objektiva omogenhet”; ”ledarskap är en nödvändig företeelse i varje form av samhällsliv” och följaktligen skulle ”den idealiska regeringen utan tvivel vara en som består av en

⁸⁴ Jfr Michels, a a, s 346. Enligt Michels själv var Marburg ”en oindustrialiserad liten stad i en omgivning av små och medelstora bönder”, ibid, s 343. Den var också ett centrum för den nykantianska strömning som gick under namnet ”Marburgskolan”: Herman Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer m fl.

⁸⁵ Michels understryker den nära släktskapen mellan sitt och Max Webers tänkande 1911 och tillägger: ”Max Weber kämpade senare för demokratin. Men hans demokratibegrepp hade en fascistisk överton. Man kan säga att hans yttersta politiska ideal var det karismatiska”, ibid, s 358.

⁸⁶ Ibid, s 365.

⁸⁷ Ibid, s 364. Michels citerar också en kommentar från Sombart, som hade skyndat sig till Stuttgart för att lära känna ”revolutionärerna”: ”De var trevliga människor, fina och välutbildade; kultiverade människor med snygga kläder, fint sätt och vackra fruar, som man gärna samtalar med som ens likar.” Är ironin avsiktlig?

⁸⁸ Robert Michels, *Les partis politiques*.

aristokrati av personer som på en och samma gång är moraliskt goda och tekniskt effektiva”.⁸⁹

Michels nådde ett nytt stadium i sin ideologiska utveckling när en serie av hans uppsatser om den italienska syndikalismen publicerades 1912 i *Archiv für Sozialwissenschaft*. Där förordade han en ”proletär imperialism” i Italien, i likhet med den som förkunnades av de ”nationella syndikalisterna” (och direkta föregångarna till fascismen) Enrico Corradini, Arturo Labriola och Paolo Orano. Därmed var den väg öppnad som ledde Michels till det fascistiska universitetsetablissemangen och som gjorde honom till professor vid universitetet i Perugia till följd av en personlig inbjudan från Mussolini.⁹⁰

Det faller utanför ramen för detta arbete att analysera de intellektuella som stod nära den franska revolutionära syndikalismen. Vi skall därför bara understryka att gruppen kring tidskriften *Mouvement Socialiste* (Sorel, Lagardelle, Berth med flera), som tidvis stod på samma grund som den fackliga landsorganisationen CGT, också uppvisade en romantiskt antikapitalistisk ideologi. Det var sådana som intog en antiparlamentarisk och antidemokratisk hållning och var påverkade av en irrationalistisk, bergsonsk idealism samt attraherades av traditionella moraliska värden. En del av denna grupp anslöt sig till slut till den extremkonservativa rörelsen *Action française* omkring 1910. Några kom senare att följa ungefär samma väg som Robert Michels och blev fascister (Lagarde, till exempel) eller blev åtminstone attraherade av Mussolinis framgångar. Arbetarna inom CGT kom för sin del att i stora mängder sluta upp kring det unga kommunistpartiet. Men vi bör inte bortse från den djupa tvetydigheten i denna ideologi, som senare beskrevs av Edouard Berth som ”en tragisk världsåskådning utvecklad under inflytande av Proudhon, Nietzsche, Marx, Bergson och Sorel”.⁹¹ Själva dess tvetydighet förklarar Berths egna prokommunistiska tendenser efter kriget (hans engagemang i Clarté-rörelsen tillsammans med Barbusse och Raymond Lefevre) liksom också Sorels märkliga och förvirrade ”försvar av Lenin” 1919.

Inte heller i Tyskland var fascism (eller reaktion) det nödvändiga slutresultatet av den romantiska antikapitalismen bland intellektuella, författare och akademiker. Om vi utgår från Max Webers krets i Heidelberg – det mest kända centrumet för denna strömning – kan vi finna en ”vänsterflygel” som blev marxistisk, revolutionär och bolsjevikisk efter första världskriget. Denna ”Heidelberg-vänster” lämnade följande bidrag till den kommunistiska rörelsen: en stor marxistisk, utopisk-messianistisk filosof, Ernst Bloch; en poet, dramatiker och befälhavare för den Röda Armén vid tiden för den bajerska sovjetrepubliken 1919, Ernst Toller; och 1900-talets störste marxistiske filosof, folkkommissarie under den ungerska sovjetrepubliken 1919 – Georg Lukács.

Toller representerar den romantiska antikapitalismens utveckling i revolutionär-expressionistisk riktning. I sin självbiografiska roman ”En ungdom i Tyskland” från 1933 ger han följande erkännande åt Max Weber, av vilken han fick sin första politiska skolning, kring åren 1916 eller 1917: ”Det var till Max Weber som den tidens ungdom vände sig, djupt fängslad av hans intellektuella ärlighet... Hans stridshumor kom ofta fram i samband med våra kvällsdiskussioner. Med ord som äventyrade hans liv och frihet blottlade han Riket och dess misär. Den största olyckan var kejsaren.”⁹² Toller kom senare under inflytande av den store anarko-syndikalistiske tänkaren Gustav Landauer, av vännen Martin Buber beskriven som en ”revolutionär konservativ”. Som minsta samhällsenhet ville Landauer ha inte den kapitalistiska staden utan en lantlig *Gemeinschaft* – en socialistisk by som i sig förenade jordbruk och industri och som byggde på att man bevarade, förnyade och utvecklade böndernas gemen-

⁸⁹ Ibid, s 290, 295, 299, 302.

⁹⁰ Jfr Enzo Santarelli, ”Le socialisme national en Italie: précédents et origines”, *Le Mouvement social*, nr 50, 1965, s 62f.

⁹¹ E. Berth, ”Avant-propos”, *Les méfaits des intellectuels*, Paris 1926, s 28.

⁹² E. Toller, ”Eine Jugend in Deutschland” (1933) i *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, Rowolth 1961, s 75ff.

skapstraditioner.⁹³ Landauers ”Uppmaning till socialism” från 1915 gjorde ett avgörande intryck på Toller, som började brevväxla med honom 1917. Från att i början blott ha varit en pacifist som upprördes av kriget (av vilket han haft personliga erfarenheter som rekryt) utvecklades den unge poeten snabbt i antikapitalistisk riktning: ”Politikerna hade lurat sig själva precis som de hade lurat folket. De kallade sina intressen för ideal och för dessa ideal – för guld, jord, gruvor, olja, för döda ting – för sådana ideal måste människor dö, hungra och förtvivla. Frågan om skulden för kriget bleknar inför kapitalismens skuld.” I kraft av denna glödande pacifism revolterade därför Toller mot den kapitalistiska ekonomin och den kapitalistiska staten. Dessa beläten eller falska avgudar som krävde obegränsade offer av människoliv.⁹⁴

Sedan Toller arresterats i samband med en arbetardemonstration i München mot kriget, skrev han i fängelset mellan 1917 och 1918 ett romantiskt-expressionistiskt drama, som skulle göra honom berömd. Denna pjäs, ”Förvandlingen”, innehåller storslagna idealistiska och messianistiska visioner:

Nu öppnas, födda i världens sköte
De höga välvda dörrarna i mänsklighetens katedral
Ungdom från alla folk störtar sig glödande
Mot det lysande kristalltemplet de såg i natten.⁹⁵

Toller gick senare in i USPD (Tysklands oavhängiga socialdemokratiska parti, en vänsterutbrytning ur SPD 1917) och blev vän med dess ledare Kurt Eisner, en nykantiansk socialist och president för Bajerns vänsterregering. Sedan Eisner mördats av en reaktionär aristokrat, blev Toller själv en av ledarna för den kortvariga bajerska sovjetrepubliken. Hans deltagande i Münchenkommunen i april 1919 tillsammans med Gustav Landauer och den expressionistiske poeten Erich Mühsam visar i vilken grad sådana expressionistiska och nyromantiska strömningar kunde anta en verkligt revolutionär dimension, trots deras ideologiska förvirring och begränsning.

I en berömd uppsats om ”Expressionismens storhet och förfall” från 1934 belyser Lukács det nära sambandet mellan denna konstnärliga strömning och den romantiska antikapitalismen, i synnerhet den kulturkritik av kapitalismen som man kan finna i till exempel Simmels ”Penningens filosofi”. Samtidigt försöker Lukács spåra förbindelserna mellan expressionismen och USPDs ideologi och tar just upp Tollers erfarenhet i München som ett typiskt exempel på sambandet mellan dem. På ett mycket bestickande men ensidigt sätt ser han i de politiska och konstnärliga rörelserna enbart ”småbourgeoisins vacklan när den ställs inför den förestående proletära revolutionen... dess skräck för revolutionens 'kaos'.” Och han avslutar med ett häftigt omdöme i vilket man kan spåra en eftersmak från Kominterns sekteristiska ”tredje period”: ”De hårda striderna under de första revolutionära åren, de första nederlagen i Tyskland, bröt allt mer tydligt ned de falska skillnaderna mellan revolutionär retorik och kapitalanternas jämranden. Det är inte av en tillfällighet som USPDs upplösning sammanfaller med att expressionismen upphör att vara den ledande litterära strömningen i Tyskland.”⁹⁶

Lukács förbigår här med tystnad att USPD försvann 1920 när en majoritet av delegaterna på en kongress i Halle beslöt att ansluta sig till det tyska kommunistpartiet; och att Ernst Toller själv, tillsammans med många andra expressionistiska författare, gick in i kommunistpartiet efter att ha suttit flera år i fängelse för att ha stått i ledningen för den bajerska sovjetrepubliken och röda armén.

⁹³ Jfr M. Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950, kapitel VI, ”Landauer”. Som vi har sett hade Landauer tillsammans med Paul Ernst deltagit i de ”ungas” krets 1891.

⁹⁴ Toller, a a, s 81.

⁹⁵ Citerat av John Willet, *L'expressionisme dans les arts (1900-1968)*, Paris 1970, s 55.

⁹⁶ Lukács, ”Grösse und Verfall des Expressionismus” (1934) i *Essays über Realismus*, Neuwied 1971, s 136.

Lukács' schematism är än mer slående när han påstår att "expressionismen otvivelaktigt var en av de olika borgerliga ideologiska strömningar som senare skulle leda fram till fascismen. Dess roll för att bereda vägen var varken större eller mindre än den roll som spelades av andra strömningar på den tiden".⁹⁷ Tre år efter det att denna artikel publicerats, organiserade nazisterna sin beryktade utställning *Entartete Kunst*, som innehöll konstverk av nära nog varje välkänd expressionistisk målare. I en kommentar till artikeln, som Lukács tillfogade 1953, förblev han helt oberörd: "Det faktum att nationalsocialisterna senare förkastade expressionismen som en form av 'degenerad konst' påverkar på intet sätt den historiska sanningen i de analyser som förs fram nedan."⁹⁸ Men även om vi inte vill bestrida den ideologiska tvetydigheten i denna strömning, är varje analys som bortser från den revolutionära dimensionen i expressionismen och reducerar den till en förelöpare till nazismen, milt talat, föga exakt.

Den andre framstående företrädaren för "Heidelberg-vänstern" var Ernst Bloch. Som författare anslöt han sig i fråga om stil och innehåll nära till den expressionistiska strömningen. Han var det mest konsekventa exemplet på revolutionär romantik och det mest orubbliga beviset på att det gick att utvecklas mot en marxistisk kommunism från en romantisk anti-kapitalistisk världsåskådning. I det avseendet är Bloch en levande vederläggning av den "äldre" Lukács' ensidiga och schematiska påstående om den ofrånkomligen förgiftade (det vill säga reaktionära, eller till och med fascistiska) karaktären av frukterna på detta ideologiska träd.

Blochs högst originella tänkande hade sina rötter i den tyska sociologin från sent 1800-tal och tidigt 1900-tal. Han tog sina första steg i Simmels seminarier i Berlin och blev en av professors favorit elever. I sina egna arbeten utvecklade han senare den simmelska problematiken om kulturens tragedi: motsättningen mellan själen och dess objektiverade former. I "Utopins ande" använde han sig till exempel av följande suggestiva metafor: "Allt mänskligt förfrämligat är i sista hand värdelöst, eftersom Gud... vid den yttersta domen blott erkänner det etiska som guldvärde: alla formella externaliseringar har, även om de förefaller objektiva i sig själva, för Gud endast assignaters värde."⁹⁹

Kring 1912 lämnade Bloch Berlin för Heidelberg och introducerades av Lukács i Max Webers krets. Enligt Paul Honigsheim bestod då Blochs världsåskådning av "en blandning av katolska, gnostiska, apokalyptiska och kollektivistiska ekonomiska inslag".¹⁰⁰ Max Webers fru, som ogillade Bloch, beskrev honom som "en ny judisk filosof... en ung man... som uppenbarligen betraktade sig som föregångaren till en ny Messias", och vars tänkande utmärktes av högt-svävande "apokalyptiska spekulationer".¹⁰¹ Efter första världskrigets utbrott "politiserades" Bloch och närmade sig marxismen utan att för den skull överge den messianism som kom att besjäla det berömda sista kapitlet i "Utopins ande": "Karl Marx, döden och apokalypsen". I det kapitlet fördömde han kriget som en produkt av kapitalismen – "ett ohöjlt företagarkrig" – och såg en antikapitalistisk revolution som det enda sättet att "slita livets papper från Golems, den europeiska militarismens mun".¹⁰² Följaktligen hälsade han den ryska revolutionen med

⁹⁷ Ibid, s 120.

⁹⁸ Ibid, s 149.

⁹⁹ E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Frankfurt 1971, s 434. Lukács tog intryck av denna metafor och 1915 skrev han i ett brev till sin vän Paul Ernst: "Vi måste alltid understryka att vår själ är det enda väsendet och att själens alla eviga objektiveringar apriori inget annat är än (för att använda Ernst Blochs vackra metafor) papperspengar och deras värde beror på om de kan växlas mot guld", *Paul Ernst und Georg Lukács*, s 66.

¹⁰⁰ P. Honigsheim, a a, s 28.

¹⁰¹ Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, s 476. Även om Bloch inte nämns uttryckligen i detta avsnitt, pekar allt på att det är han som avses.

¹⁰² Bloch, a a, s 396. Bloch anspelar på monstret i den judiska mytologin en varelse som skapades av en rabbin i Prag och som fick sin livskraft från en pappersbit som stoppades i hans mun (*Pitkat ha Hai'im*) och som bar Herrens "uttalade namn" (*Ha Shem Hamephorash*). Skaparen förlorar makten över Golem och förintar honom slutligen genom att slita bort det heliga ordet ur hans mun. Som metafor för alienation förekommer Golem ofta i judiska revolutionära intellektuellas skrifter.

stora förhoppningar och nästan religiös lidelse. (Boken var färdig i maj 1917, före oktoberrevolutionen.) Framför allt hyllade han "arbetar- och soldatsovjeten" som en kraft som sökte förintä "penningekonomin och affärsmoralen: kulmen på allt det låga hos människan". Men hans syn på händelserna i Ryssland var fortfarande djupt genomsyrad av Tolstojs och Dostojevskijs andligt-religiösa värld – en värld som i själva verket var en av de främsta ideologiska referenspunkterna för epokens romantiskt antikapitalistiska tyska intellektuella. Denna mystiska "russofiii" ligger bakom det i sanning märkliga stycke i "Utopins ande", där Bloch förklarar att Marx' verk gått över den tyska gränsen in i Ryssland burna av "praetorianer som med den ryska revolutionen för första gången installerar Kristus som härskare".¹⁰³

Blochs stöd åt den ryska arbetar- och soldatsovjeten placerade honom klart i det revolutionära proletära lägret trots hans mysticism och avgränsade honom från alla de reaktionära eller konservativa strömningar som framträdde ur den litterära eller sociologiska nyromantiken. Som Iring Fetscher skarpsinnigt har lagt märke till i "Utopins ande": "För Bloch kan konstnären inte sluta sina ögon för den förnedring av konsten och det förfall för de skapande krafterna som orsakats av marknadens förallmänneligande och omvandlingen av varje föremål till en vara. Men eftersom Bloch dessutom förstod att sorgen över förlusten av kvalitet och renhet förblir maktlös och reaktionär om den inte kopplas till en vilja att förändra sakerna anslöt han sig till den revolutionära arbetarrörelsen – som han förstod den – och satte sitt hopp till den."¹⁰⁴ Men under 1918 uppvisade han fortfarande den nostalgi till det förkapitalistiska förflutna och vissa medeltida sociala och religiösa värden som han skulle sätta i centrum för sin utopisk-messianistiska framtidsvision. På ett ställe i "Utopins ande" skriver han således: "Utopia i sin helhet uppvisar bilden av en hierarki som inte längre är ekonomiskt lönsam, som bara vilar på bönder och hantverkare och som i sin topp kanske utmärks av heder och ära, en adel utan livegna och krig, en ny stam av ridderliga och fromma män och en andliga aristokratis auktoritet."¹⁰⁵ I en intervju som Bloch beviljade mig förklarade han detta synsätt (som uppenbarligen delades av Lukács) som en omvänd hierarki inspirerad av den katolska doktrinen, en hierarki i vilken asketisk disciplin och prövningar Och motgångar (men inte privilegier) tilltar i takt med att man närmar sig stegens topp.¹⁰⁶ Hur som helst försvinner denna "medeltida" problematik i den andra upplagan av "Utopins ande" och det citerade stycket ovan ersätts av följande: "Utopias avlägsna totalitet uppvisar bilden av en byggnad utan en enda ekonomiskt lönsam del; där var och en producerar vad han kan och var och en förbrukar vad han behöver."¹⁰⁷ Vi behöver knappast påpeka att skillnaden mellan de båda formuleringarna är skillnaden mellan nyromantiken och marxismen: själva omarbetningen av boken vittnar om Blochs ideologiska utveckling under perioden från 1918 till 1923.

Men även om Bloch infogade allt mer av marxistiskt tänkande i sin filosofi, bibehöll den alltid en (revolutionär) romantisk dimension. Detta förklarar både hans djupa samhörighet med Lukács före 1918 och den fortlöpande söndringen mellan de båda tänkarna efter denna tidpunkt. Det framgår klart av den intervju som Bloch gav mig, att han såg Lukács' ställningstaganden efter kriget som ett slags förräderi mot de idéer de hade delat i sin ungdom. Den berömda polemiken om expressionismen mellan dessa vänner och motståndare under 1930-talet var bara en följd av den grundläggande motsättningen mellan en marxism med nyromantiska övertoner och en strikt "neoklassisk" marxism. Än mer betydelsefull är skillnaden i deras politiska analyser och ställningstagande i fråga om den tyska fascismen. Lukács fördömde lidelsefullt det romantiska tänkandet från 1800-talets slut och 1900-talets början som fascismens ideologiska huvudkälla. För honom låg räddningen i en politisk-kulturell allians med den upplysta demokratiska intelligentsian, enligt honom förkroppsligad i

¹⁰³ Ibid, s 298f.

¹⁰⁴ Iring Fetscher, "Ein grosser Einzelgänger" i *Über Ernst Bloch*, Frankfurt 1969, s 108.

¹⁰⁵ Bloch, a a, s 410.

¹⁰⁶ Se not 103.

¹⁰⁷ Bloch, a a, s 306.

Thomas Manns gestalt. Bloch däremot analyserade i "Arvet från denna tid" från 1933 den tyska småbourgeoisins splittrade och motsättnings-fyllda kulturella värld och försökte skilja den äkta förhoppningen och revolten från dess reaktionära sammanhang. Bloch betraktade inte detta skikts irrationalism och antimekanism som blott ett "förnuftets förstörelse", utan som en tanklös reaktion på de lidanden som drabbat småbourgeoisin genom den industriella utvecklingen och den kapitalistiska irrationaliteten. Hans slutsats var att uppgiften att politiskt vinna de utarmade mellanskikten och ge näring åt deras motsättningar med kapitalismen var lika viktig för Tyskland som det hade varit att vinna bönderna för revolutionen i Ryssland.¹⁰⁸

En särskild sida av nyromantiken, som skulle fortsätta att prägla Blochs tänkande djupt, var den religiöst-ateistiska "ecklesiastiska" och revolutionär-messianistiska dimensionen. I "Thomas Münzer: Revolutionens teolog" från 1921 – ett arbete som Bloch själv har beskrivit som "revolutionär-romantiskt" åkallar han den uråldriga underjordiska traditionen av mysticism och kätteri: "Bröderna från dalen, katarerna, waldensarna, albigenserna, Joachim från Fiore, Franciscus och hans följeslagare, den goda viljans och den fria andens bröder, Meister Eckhardt, hussiterna, Münzer och baptisterna, Sebastian Franck, upplysningsfilosoferna, Rousseau och Kants humanistiska mysticism, Weitling, Baader, Tolstoj – alla dessa ingår i en omfattande tradition vars moraliska samvete återigen knackar på dörren för att göra slut på staten och varje slags omänsklig makt."¹⁰⁹

Men utöver kätterier var Bloch också intresserad av katolicismen och kyrkan. I 1918 års upplaga av "Utopins ande" utvecklar han en rätt förbluffande framtidsvision: genom att socialismen befriar människan från materiella bekymmer, förstärker den blott själens socialt oupphävbara problem – ett problem som hängde ihop med "kyrkans övermänskliga och överjordiska nådemedel, den kyrka som med nödvändighet och a priori kommer att upprättas efter socialismens /ankomst/."¹¹⁰ Detta tema framträder också i upplagan från 1923: "En omvandlad kyrka är bäraren av långsiktiga mål, den är det skönjbara riket för ett traditionsflöde och en förbindelse med målet; ingen ordning, hur framgångsrik den än må vara, kan klara sig utan denna länk i förhållandet mellan det kollektiva 'vi' och det yttersta problemet om varför (*Wozu-Problem*)."¹¹¹ Trots att hans arbete om Münzer riktar hård kritik mot kyrkan för dess världsliga kompromisser, innehåller det denna längtan efter en "äka" kyrka: "Bortom den befintliga kyrkan, hur kan vi låta bli att tänka på en annan kyrka, som är så mycket djupare och om vilken så många kättare har drömt även inifrån – en kyrka som skulle behålla något av sina ursprungliga krav och uppleva en verklig spänning med själva tillvaron."¹¹²

I denna mystiska och gåtfulla alkemistiska blandning lyckades sålunda Bloch försona, eller snarare sammansmälta Karl Marx och apokalypsen, Meister Eckhardt och oktoberrevolutionen, den vetenskapliga socialismen och den kristna kyrkan. Denna djärva förening av till synes motstridiga element påminner oemotståndligt om en viss kommunistisk jesuit, en glödande förespråkare för både den proletära revolutionen och den katolska kyrkan och som ofta har setts som en symbol för Lukács och i bland för Bloch, eller också som en syntes av dem båda. Jag syftar naturligtvis på "Leo Naphta", Thomas Manns märkliga litterära skapelse i "Bergtagen".

¹⁰⁸ Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1933), Frankfurt 1969, passim. Jfr Fetscher, a a, s 109. Från en revolutionär strategisk ståndpunkt var Blochs position korrektare än Lukács'. Men ingen av dem lade tonvikten på det tyska kommunistpartiets (som de båda var knutna till vid denna tid) främsta fel: i första hand borde man liera sig med de andra strömningarna inom arbetarrörelsen, socialdemokraterna (SPD) och vänstersocialisterna (SAP). Den proletära enhetsfronten mot fascismen, som förespråkades av Kominterns vänsteropposition, var det enda realistiska och revolutionära svaret inför den nazistiska faran. Det var också den nödvändiga förutsättningen för en allians med de småborgerliga antikapitalistiska grupperna.

¹⁰⁹ Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, München 1921, s 295f.

¹¹⁰ Bloch, *Geist der Utopie* (1918), s 410.

¹¹¹ Bloch, *Geist der Utopie* (1923), s 307.

¹¹² Bloch, *Thomas Münzer*, s 234.

Mycket sällan har en romanfigur utlöst sådan hetsig politisk diskussion och litterär polemik. Är han en fascist, som Lukács hävdar, eller en bolsjevik i prästutstyrelse, som Yvon Bourdet har hävdat? Är han inte identisk med Lukács själv, som Maurice Colleville, Pierre-Paul Sagave, Nicolas Baudy och, nyligen, Yvon Bourdet tror? Som vi skall försöka visa är alla dessa motstridiga teser och hypoteser både sanna och falska.

Enligt Lukács är ”jesuiten Naphta” helt enkelt ”talesman för den reaktionära, fascistiska, anti-demokratiska världsåskådningen” eller ”talesman för en katolicerande, prefascistisk ideologi”.¹¹³ I de ständiga glödande revolutionär-proletära förkunnelserna från den (judiske) intellektuelle Naphta ser Lukács bara den reaktionära antikapitalistiska demagogi som är typisk för fascismen. Han betonar dessutom likheten mellan denna gestalts morbida sätt att tänka och den apologi för det sjuka som finns hos Novalis. Lukács betvivlar sålunda på intet sätt att kärnan i Manns roman är ”den ideologiska kampen mellan liv och död, hälsa och sjukdom, reaktion och demokrati”, kampen mellan demokratiska och fascistiska ideologier, förkroppsligade av Settembrini respektive Naphta, för att vinna ”den tyske genomsnittsborgarens själ”, företrädd av Hans Castorp.¹¹⁴ Han går till och med så långt att han hyllar Thomas Manns profetiska vision, ”att nära tio år före fascismens seger med litterära medel visa att den antikapitalistiska demagogen är fascismens främsta propagandavapen”.¹¹⁵

Men Lukács visar ändå att romanen ”slutar oavgjort”. Han ger sedan två skäl till varför så sker. För det första hade Thomas Mann ”en instinktiv förståelse för styrkeförhållandet under perioden omedelbart efter kriget. (Detta argument är högst tvivelaktigt, med tanke på att perioden i fråga inte var någon annan än Weimar-republikens ”guldålder”, när socialdemokratin deltog i maktutövningen.) För det andra skrev aldrig Thomas Mann en tendentiell roman med ett ”budskap”: ”han skapar en perfekt balans mellan de båda sidornas styrka och svaghet och har en särskilt skarp blick för svagheten i det gamla demokratiska synsättet, då det angreps av den romantiska antikapitalismen”. Lukács tvingas därför erkänna att Mann använde Naphta-gestalten för att ”få fram den romantiska antikapitalismens förledande (också andligt och moraliskt förledande) karaktär” och ”det korrekta i en del av dess kritik av dagens samhällsliv”. Men trots det vägrar han att i Naphtas lockelse se något annat än den ”reaktionära ideologi” som förkunnar fascismens ankomst.¹¹⁶

Vi bör tillägga att det var först 1942, strax efter den nazistiska invasionen av Sovjetunionen som Lukács ”upptäckte” den dolde fascisten bakom Leo Naphtas förfinade och ironiska mask. Men faller verkligen Naphtas ideologi under kategorin ”fascistisk” eller ”förelöpare till fascismen”? Låt oss närmare undersöka en av den lille judiske jesuitens centrala ”programmatiska” tirader, om de kan kallas så. ”Kyrkofäderna kallade mitt och ditt fördärvliga ord och privategendomen usurpation och stöld... Hedervärda för dem var jordbrukaren och hantverkaren, inte handlanden, inte industriidkaren. Ty de ville att produktionen skulle rätta sig efter behovet och avskydde massproduktion. Nåväl – alla dessa ekonomiska principer och normer har efter århundradens glömska återuppstått i den moderna kommunistiska rörelsen. Överensstämmelsen är fullkomlig ända intill innebörden i det anspråk på herravälde som den internationella arbetarrörelsen reser gentemot det internationella köpmans- och spekulantväldet. Det är världsproletariatet som idag ställer upp gudsstatens humanitet och kriterier gentemot den borgerligt kapitalistiska förruttnelsen. Proletariatets diktatur, detta samtidens politisk-ekonomiska frälsningskrav, betyder inte herravälde för sin egen skull och i evighet utan ett

¹¹³ Lukács, *Thomas Mann*, Paris 1967, s 35, 37.

¹¹⁴ Ibid, s 42, 53.

¹¹⁵ Lukács, ”Die deutsche Literatur im Zeitalter des Imperialismus”, *Internationale Literatur* (Moskva). Vidare Lukács, ”Thomas Mann und das heutige öffentliche Leben”, *Ungarische Rundschau*, 1955. ”/Mann/ var en av de första författare som insåg den nya formen av reaktion, fascismen, och som modigt tog kamp mot den. Denna ideologiska kamp utgör kärnan i hans roman 'Bergtagen'.”

¹¹⁶ Lukács, ”Die verbrannte Poesie”, *Internationale Literatur* 1942 samt ”Über Preussentum”, *Internationale Literatur* 1943.

tillfälligt upphävande av motsatsen mellan ande och makt i korsets tecken, den betyder övervinnande av världen genom världsherraväldets medel, den betyder övergång, transcendens, rike. Proletariatet har upptagit Gregorius verk, det känner hans nitälskan inför Gud, och lika lite som han kommer det att kunna hålla sin hand undan blodet. Dess uppgift är skräckväldet till världens frälsning och förlossning, det stats- och klasslösa barnskapet i Gud.”¹¹⁷

I detta tal, som berättaren beskriver som ”träffande”, finns det verkligen en märklig kombination av katolicism och bolsjevism. Men var finns fascismen? Vilken fascist åkallade någonsin världsproletariatet? Sedan när har fascismen haft som politiskt mål att upprätta proletariatets diktatur som övergångsform till ett samhälle utan stat och klasser? Då Lukács likställer Naphtas märkliga och ”förföriska” doktrin med fascismen, gör han sig inte ens skyldig till en överförenkling; snarare lämnar han en förklaring, som tycks vara fullständigt otillräcklig. Därmed inte sagt att det inte finns en ”rationell kärna” i Lukács' tolkning: det är inte helt och hållet fel att se fascismen som en möjlig utveckling av ”naphtaismen” (om läsaren tillåter denna neologism). Men en förutsättningslös läsning av de tal som hölls av Manns judisk-jesuitisk-bolsjevikiska gestalt är fullt tillräcklig för att påvisa den partiska karaktären i Lukács' argument. Hans fel kan heller inte förstås om man bortser från hans allmänna hållning efter 1934 till den nyromantiska strömningen – det vill säga efter det ideologiska trauma som fascismens seger i Tyskland innebar.

Enligt den andra tolkningen är Leo Naphta en skönlitterär framställning av Lukács själv och på ett mer allmänt plan ett typiskt exempel på en doktrinär kommunist. Låt oss nu undersöka den senaste varianten av denna hypotes: Yvon Bourdets mycket intressanta och tankeväckande arbete ”Aspekter på Lukács”. Bourdet hävdar att Naphtas uttalanden ”gör det möjligt för oss att förstå Lukács' hela liv, ända fram till hans sista dagar” och att ”Lukács' och Naphtas grundprinciper är identiska”!¹¹⁸ Thomas Mann skall sålunda i Naphta inte bara ha tecknat ett levande porträtt av Lukács utan givit ett ”ytterst belysande porträtt av en leninistisk aktivist”.¹¹⁹ Hos Naphta finns det således inget av nazisten eller romantikern. Samtidigt som han framträder som jesuit, är han i grunden kommunist, i Tredje internationalens innebörd av ordet. ”Med profetisk ironi och genialisk insikt kunde Mann i den bolsjevikiske aktivisten upptäcka den direkta reinkarnationen av kyrkomannen”. Som Bourdet själv uttryckligen påpekar är denna tes inte utan politiska förutsättningar: ”Vår syn på Naphta som företrädare för den bolsjevikiska marxismen innebär att stalinismen var en konsekvent fortsättning på leninismen.”¹²⁰ Hur skall vi bedöma denna tolkning, som naturligtvis är raka motsatsen till Lukács' egen analys?

Som vi ser det kan det inte råda något tvivel om att Mann delvis använde sig av Lukács som modell för att ”skapa” Naphta: man behöver bara nämna den fysiska likheten mellan de båda; namnet på Naphtas hyresvärd, damskräddaren Lukacek, som retfullt slank med i Manns text; det förhållandet att Mann och Lukács möttes för första gången 1922, det år då den nya gestalten infogades i romanens näst sista kapitel (kapitel 6, avsnitt 2: ”En till”); och olika uttalanden och brev från författaren till ”Bergtagen”. Alla dessa förhållanden visar att det finns ett samband mellan den faktiske marxisten och den litteräre jesuiten.¹²¹

¹¹⁷ Thomas Mann, ”Bergtagen”, del II, Stockholm 1976, s 75f.

¹¹⁸ Yvon Bourdet, *Figure de Lukács*, Paris 1972, s 139, 151.

¹¹⁹ Ibid, s 101. Bourdet nämner också ”andra marxister” som kan ha inspirerat Thomas Mann, sådana som Ernst Bloch och Walter Benjamin. Så kan mycket väl ha varit fallet vad gäller Bloch. Men Benjamin var långt ifrån marxist före 1923, vilket också Nicolaes Tertulian har framhållit i sitt svar till Bourdet. Jfr ”Des contre-vérités historiques” i *La Quinzaine littéraire*, nr 170, 1973.

¹²⁰ Bourdet, a a, s 116, 163, 128. Se också s 129: ”/Naphta/ är utan tvekan både leninist och stalinist” och s 130: ”Gestalten avslöjar både bolsjevismens väsen och konsekvenser.”

¹²¹ Med tanke på Blochs och Honigsheims vittnesbörd om den unge Lukács' ”katolicism” under perioden 1912-14 kan det tyckas som om Naphta är en kombination av två skilda stadier i Lukács' ideologiska utveckling: Men det är knappast troligt att Mann kände till Lukács' ”andliga” tendenser före kriget.

Men vi kan inte bortse från Manns brev till Paul Sagave, där han betonar följande: ”Jag ber er enträget att inte upprätta ett samband mellan Lukács och 'Bergtagen' eller gestalten Naphta... Det kan inte finnas större skillnad mellan gestalt och verklighet; och alldeles bortsett från olikheterna i ursprung och levnadshistoria finns det inget av den verkliga Lukács i den blandning av kommunism och jesuitism som jag hittade på i denna bok och som, intellektuellt sett, ändå kanske inte är så illa.”¹²² Bourdet förringar detta brev och tillskriver det Thomas Manns ”jesuitiska sinnelag”. Men vi skall strax försöka förklara att Manns till synes motsägelsefulla anmärkningar om förhållandet mellan Naphta och Lukács i själva verket är ”komplementära”. Även om Lukács delvis stod modell för Naphta, så är den obskurantistiske jesuitens tankar alls inte ”identiska” med dem som hystes av folkkommissarien i den ungerska sovjetrepubliken.

Då Bourdet försvarar sin ”identitets-tes” tvingas han helt godtyckligt likställa Naphtas mystiska antinaturalistiska kult och Lukács' kritik av naturdialektiken.¹²³ Vid ett annat tillfälle citerar Bourdet Naphtas ”programmatiska” tal (som vi har återgett tidigare) som bevis på författarens verkliga intresse: ”Thomas Mann kunde inte ha varit tydligare om han ville säga oss att han inte brydde sig om jesuiterna och att hela den genomarbetade förklädnaden avsåg de marxistiska revolutionära aktivisterna.”¹²⁴ Är då Naphtas jesuitism blott en ”förklädnad” av den ”marxistiske revolutionären”? Thomas Mann själv säger uttryckligen i brevet till Sagave, att han skapade en sammansmältning och ingen förklädnad. Och det är inte alls så att ”han inte brydde sig om jesuiterna”. Tvärtom framhäver han Naphtas katolska och obskurantistiska karaktär och de flesta av dennes uttalanden har föga gemensamt med även en ”förklädd” bolsjevism.¹²⁵

Dessutom är det uppenbart att Naphtas passionerade, mystiska antikapitalism, hans utfall mot ”penningens och finansväsendets djävulska makt” ligger långt ifrån Marx' och Lenins kritik av kapitalismen. Bourdet föreslår att denna skillnad beror på Manns ”otillräckliga kunskap om analyserna i 'Kapitalet'”. Men behöver man verkligen ha studerat ”Kapitalets” alla tre volymer för att förstå att Marx' slutsatser skiljer sig från kyrkofädernas och inte har något att göra med vare sig längtan efter medeltiden eller en kamp mot djävulens frestelser? Förklarar verkligen Manns okunnighet om Marx' skrifter att Naphtas kritik mot handel ”mer påminner om en religiös predikan än om marxistisk kritik”?¹²⁶ Som vi ser det är Naphtas jesuitism, obskurantism och klerikalism varken en ”förklädnad” eller en orimlighet till följd av Manns ”okunnighet”. De utgör en del av hans specifika ideologi av samma skäl som den revolutionär-proletära dimensionen är en del av hans ideologi.¹²⁷

I ett polemiskt svar till Bourdet gör Nicolas Tertulian från Bukarests universitet en noggrann analys av Manns text. Utifrån ett uppslag från Lukács finner han i Naphtas tal ”ledmotiven från en viss typ av tysk sociologi och filosofi: en reaktionär-konservativ typ, från Max Schelers ”Om värdenas omvälvning” till Sombart, från ”Om det eviga i människan” och Othmar Spann till Hans Freyer. De omfattade teman och hållningar som mycket exakt har definierats med Lukács' formulering 'romantisk antikapitalism'.”¹²⁸ De nyromantiska tänkare

¹²² Thomas Mann, ”Lettre á Pierre-Paul Sagave” (18 februari 1952) i *Cahiers du Sud*, nr 340, 1956.

¹²³ Bourdet, a a, s 152f. Jfr Tertulian, a a, s 19.

¹²⁴ Bourdet, a a, s 145.

¹²⁵ Naphta berömmar sålunda den kristna barmhärtigheten mot de sjuka och beskriver till och med sjukdom som ett ”heligt stånd”. Av det drar han en ytterst provokativ slutsats: ”Därför låg det i båda parternas intresse att bibehålla fattigdom och sjukdom, och denna uppfattning förblev möjlig så länge det var möjligt att hålla fast vid den rent religiösa synpunkten.” (Mann, ”Bergtagen”, del II, s 131.

¹²⁶ Bourdet, a a, s 129.

¹²⁷ Vi skall inte ta upp frågan om det finns en kontinuitet eller brott mellan leninismen och stalinismen. Det problemet är alltför komplicerat för att behandlas i en diskussion om Thomas Mann. Jfr i det sammanhanget Trotsky, *Bolchevisme ou stalinisme*

¹²⁸ N. Tertulian, ”Le 'Naphta' de La montagne magique n'est pas le jeune Lukács” i *La Quinzaine littéraire*, nr

som Tertulian nämner är inte de mest relevanta här, för de författare som mest påverkade Mann vid denna tid var Dostojevskij, Tolstoj, Novalis, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson och Sorel.¹²⁹ Men hans huvudtanke är riktig. Han är också på rätt spår när han analyserar "gåtan Naphta" med hjälp av de "paradoxala kombinationer" och "ovanliga ideologiska sammansmältningar" på vilka Georges Sorel är ett slående exempel. Till slut återvänder dock Tertulian tyvärr till Lukács' "klassiska" tes och hävdar att den antikapitalistiska romantikens teman oundvikligen leder till "de protofascistiska och fascistiska ideologiernas demagogiska litteratur." På ett lika självsäkert sätt förklarar han: "Tankar har en rigorös morfologi och syntax, vilket gör det omöjligt att sammanblanda 'vänsteridéer' med 'högeridéer' ".¹³⁰ Men i själva verket är det just så att "ovanliga ideologiska sammansmältningar" som i Sorels fall visar att allt inte är så enkelspårigt.

Vi kan omöjligen hålla med Tertulian, när han påstår att Lukács' eget tänkande "är raka motsatsen till sådana ideologiska konstellationer" och att det "alltid hyllade aristotelismen, renässansen, upplysningen och de europeiska demokratiska traditionerna".¹³¹ I sitt förord 1967 till "Historia och klassmedvetande" erkände faktiskt Lukács öppet att hans tänkande under en hel period kännetecknats av "en etisk idealism... med alla dess romantiska antikapitalistiska övertoner".¹³²

Vem är då Leo Naphta? Även om Lukács och Bourdet lämnar diametralt motsatta svar, bygger de på en likartad förutsättning: i båda fallen väljer författaren en aspekt av gestalten och försöker "bli kvitt" den andra. För Lukács är Naphta en fascist och hans kommunism är blott "demagogi". För Bourdet är han leninist och hans katolicism är bara en "förklädnad". På ett godtyckligt sätt söker båda skänka sammanhang åt en gestalt, vars själva väsen är motsägelse och paradox. Och därför tvingas båda göra Mann till en spåman, profet eller visionär, som med hjälp av en märklig intuition långt i förväg förutsåg fascismen eller stalinismen.

Men som Blaise Pascal, denne framstående föregångare till dialektiken, med rätta framhävde: "För att förstå en författares tanke måste vi upplösa alla motsägelser i hans verk. Om vi till exempel vill förstå Bibeln, måste vi finna en innebörd som förenar alla motsägelsefulla ställen. Det räcker inte att finna en innebörd som passar ett antal ställen som redan stämmer överens med varandra. Vi måste finna en som förenar även dem som är motsägelsefulla. Varje författare har antingen en innebörd, som passar in på alla de motsägelsefulla ställena i hans verk, eller också har han ingen innebörd alls."¹³³

Allting som sagts i detta kapitel om den tyska intelligentsian vid slutet av 1800-talet och början av 1900-talet leder fram till att alla de motsägelsefulla ställena i Naphtas märkliga, förledande, fränstötande och tvetydiga tankesystem får sin gemensamma innebörd just i den antiborgerliga nyromantiken – i den tendens som redan potentiellt inrymde både kommunism och reaktion, bolsjevism och fascism, Ernst Bloch och Paul Ernst, Georg Lukács och Stefan George. Thomas Manns snille framträder inte bara i hans påstådda "profetiska" förmåga utan i hans ironiska och subtila skildring av en *samtida* företeelse och det sätt på vilket han driver den till dess yttersta *motsägelsefyllda* konsekvens.

Som vi redan har sett var Manns "Betraktelser" från 1918 genomsyrade av romantisk antikapitalism. Under åren 1922 till 1923 tog han delvis avstånd från sitt verk – framför allt från dess antidemokratiska ideologi – utan att därigenom omfatta den klassiska borgerliga liberalismen: det är därför Hans Castorp vacklar mellan Naphta och Settembrini. Det är långt

170, 1973.

¹²⁹ Jfr Georges Fourier, *Thomas Mann, le message d'un artiste bourgeois (1896-1924)*, Besancon 1960.

¹³⁰ Tertulian, a a, s 19f.

¹³¹ Ibid, s 19.

¹³² Lukács, "Vorwort, 1967", *Frühschriften*, II, *Werke*, Band 2, Neuwied 1968, s 12.

¹³³ Pascal, Pensées, fragment 684, i *Oeuvres complètes*, Paris 1953, s 533.

ifrån så att Mann för en "ideologisk kamp" mot den "fascistiska demagogen", som Lukács påstår. I "Bergtagen" visar Mann att han på en och samma gång är attraherad och illa berörd av Naphtas tankesystem. I själva verket förhåller det sig så att utsikten av en syntes mellan romantisk konservatism och socialistisk revolution – vilket är Naphtas ledande tanke – *inte är så långt ån Manns egna politisk-kulturella föreställningar*. I "Kultur och socialism", en uppsats som Mann skrev på 1920-talet, säger han: "Vad som skulle vara nödvändigt och också typiskt tyskt skulle vara ett förbund och pakt mellan den konservativa kulturuppfattningen och revolutionära sociala uppfattningar – mellan Grekland och Moskva – om jag kan tillåtas denna kortfattade formulering. Det är denna tanke som jag redan en gång tidigare har försökt stödja. Jag sade att det skulle stå bra till med Tyskland och det skulle ha funnit sig självt – först bara om Karl Marx hade läst Friedrich Hölderlin – ett sammanträffande som för övrigt stod i begrepp att äga rum. Jag glömde tillägga att en ensidig bekantskap måste bli ofruktbar."¹³⁴ Lukács citerar detta stycke, men han försöker tömma det på dess innehåll genom att hävda att "Hölderlin var Tysklands störste medborgarpoet" och var därför "inte ens avlägset förbunden med något slag av tysk 'konservativ kulturuppfattning'."¹³⁵

Det som upptar oss här är inte så mycket den "verkliga" innebörden i Hölderlins verk utan snarare den innebörd som Mann gav det. När Mann sammankopplade Hölderlin med den romantiska kulturkonservatismen följde han bara den tyska litteraturkritikens tradition. I själva verket erkänner Lukács det, när han i sin tyska litteraturhistoria klagar över att "den reaktionära romantiken har lagt beslag på Hölderlin, denne efterblivne, enslige revolutionär".¹³⁶

På vilket sätt ger då Naphtas ideologi uttryck för den romantiska antikapitalismen? Utan förbehåll fördömer han "engelsmännen som uppfann den ekonomiska samhällsteorin", "det kapitalets välde /som ger/ bränsle åt helvetets eldar", "den moderna industrialismens och spekulationens fasor", penningens demoniska makt, "den brutala grymheten och tarvligheten i de ekonomiska stridigheterna inom den borgerliga staten", och så vidare.¹³⁷ Detta säger han i den katolska kyrkans namn och med en nostalgi till medeltiden och det förkapitalistiska samhället. Hans tänkande är således "en blandning av revolution och obskurantism", som Settembrini framställer det. I ett slående inpass beskriver Hans Castorp Naphta som en "revolutionär i konservativ riktning" – nästan samma beskrivning som Martin Buber använde om Gustav Landauer, Paul Ernsts vän (1891) och Ernst Tollers (1918-19)! Och berättaren porträtterar honom på följande sätt: "Naphta var både en naturlig aristokrat och en naturlig revolutionär; en socialist men ändå besatt av drömmen att lysa i de ståtligaste, finaste, mest exklusiva och konventionella umgängeskretsarna."¹³⁸

I en av sina sista utläggningar avslöjar Naphta själv källan till alla dessa motsägelser och tvektigheter: "Bland annat talade han om romantiken och den fascinerande dubbelheten i denna europeiska rörelse från början av det nittonde århundradet, inför vilken reaktionens och revolutionens begrepp blev till intet, såvida de inte sammansmälte till ett högre."¹³⁹ I Naphta kristalliserade därför Mann romantikens "fascinerande dubbelhet" genom att till det yttersta utveckla de båda motsatta innebörderna i det ursprungliga mönstret. Vår tes om den romantiska antikapitalismens hermafroditism illustreras därför på ett utmärkt sätt av den kommunistiske jesuitens gestalt: i honom ser vi de extrema tendenser som kan utvecklas från en och samma rot.

Denna tolkning gör det möjligt för oss att förstå Manns motsägelsefulla yttranden om för-

¹³⁴ Thomas Mann, "Kultur und Sozialismus" i *Die Förderung des Tages*, Berlin 1930, s 196.

¹³⁵ Lukács, *Thomas Mann*, s 46.

¹³⁶ Lukács, *Brève histoire de la littérature allemande du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris 1949, s 57.

¹³⁷ "Bergtagen", del II, s 75ff.

¹³⁸ *Ibid*, s 131ff.

¹³⁹ *Ibid*, s 422.

hållandet mellan Lukács och Naphta. Den förklarar också den partiella sanningen i Lukács' och Bourdets teser, ty ingen av dem förmår uppfatta att det just är den *motsägelsefulla enheten* i nyromantiken som är den ideologiska nyckeln till Leo Naphtas *princeps scholasticorum*. Nu kan vi förstå varför Naphta under duellen med Settembrini begår sitt överraskande självmord, som bibringar en tragisk dimension åt den överklige jesuiten. Ty den antikapitalistiska romantiken före 1914 var en strömning utan någon utväg, som drogs mot förtvivlan och en tragisk världsbild. I ett brev som Mann skrev till en vän 1917, talade han om sin avsikt att ställa den liberal-republikanske Settembrini mot en "förtvivlat-cynisk reaktionär".¹⁴⁰ Naphtas förtvivlan bör ses i förhållande till det "ideologiska klimatet" i Manns viktigaste förkrigsarbeten: atmosfären av gigantiskt förfall i "Buddenbrooks" och morbid upplösning i "Döden i Venedig". Och i skiftande grader och former framträder en likartad tendens hos de flesta nyromantiska författarna: till exempel Theodor Storm, Stefan George och Paul Ernst. Det är inte av en tillfällighet som denna tragiska världsåskådning antar en mer intensiv och dramatisk form i Paul Ernsts arbeten, han som starkast av alla förkastade det borgerligt-liberala samhället. (1891 gick han till en början så långt att han omfattade "de ungas" halvanarkism för att sedan bli ärkekonserverativ på 20-talet.) Det är inte heller en tillfällighet att Lukács, vars antikapitalism var mycket radikalare än de flesta tyska intellektuellas, kom att attraheras just av Paul Ernsts arbeten.

På ett mer allmänt plan framträdde denna "tragiska medvetenhet" inom hela den romantiskt antikapitalistiska tyska intelligentsian och i synnerhet bland akademiska sociologer.¹⁴¹ Vi har redan framhållit den tragiska sidan i Tönnies' tänkande och den djupa samhällspessimism som kännetecknade både Max Webers och Simmels problematik med "kulturens tragedi". Till det kan vi lägga Schelers syn på historien som ett ständigt värdeförfall och temat om den kulturella dekandansen som togs upp av så skilda författare som Alfred Weber, Werner Sombart och Oswald Spengler. Max Weber sammanfattade en gång på ett märkligt sätt den inställning som delades av en stor del av den tyska intelligentsian, i viss mån också av honom själv: "De /de intellektuella/ ser med misstro på avskaffandet av de traditionella gemenskapsförhållandena och på förintandet av alla de otaliga etiska och estetiska värden som är knutna till dessa traditioner. De tvivlar på att kapitalets herravälde skulle skänka bättre och mer varaktiga garantier för personlig frihet och för utvecklingen av den intellektuella, estetiska och sociala kultur som de företräder... Därför händer det nuförtiden i de civiliserade länderna... att företrädarna för de högsta kulturintressena vänder ryggen till och med djup motvilja avvisar den oundvikliga kapitalistiska utvecklingen."¹⁴²

Denna tragiska åskådning hade tre huvudaspekter:

1. En metafysisk version av problemet med alienation, förtingligande och varufetischism. Som vi redan har sett var Georg Simmels arbeten det mest typiska exemplet på detta. Det var han som omformade marxismens socio-ekonomiska problematik till en idealistisk vision – med nykantianska övertoner av konflikten eller klyftan mellan subjekt och objekt, "liv" och kulturella "former", subjektiv kultur och objektiv kultur. De samhälleliga institutionernas tilltagande autonomi i förhållande till individernas konkreta behov, de ekonomiska och kulturella produkternas dominans över människorna – allt detta blir ett "tragiskt öde" som är

¹⁴⁰ Thomas Mann, *Briefe an Paul Amman*, Lübeck 1960. Tertulian citerar detta brev som bevis för att Naphta verkligen var tänkt som "prefascist" och inte som "leninist". Däri har han rätt, men man bör inte förbise att den "revolutionära" dimensionen tillfogades till Naphtas gestalt i början av 20-talet, vid en tidpunkt då en förbluffad Thomas Mann hade bevittnat hur flera tänkare, som stod nära den nyromantiska strömningen, gått över till bolsjevismen, Ernst Bloch, Georg von Lukács m fl.

¹⁴¹ Kurt Lenk, "Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1964, s 258.

¹⁴² Max Weber, *Essays in Sociology*, London 1967, s 371f.

oundvikligt och oemotståndligt i det moderna samhället.¹⁴³

2. En nykantiansk dualism varigenom värdenas sfär skildes från verkligheten och andens sfär från det sociala och politiska livets sfär. Denna uppfattning var utmärkande för Rickerts och Lasks Heidelbergskola, men den framträdde också bland sociologer, framför allt Max Weber, låt vara i en mer förmedlad form.

3. Känslan av ”andlig maktlöshet” när man ställdes inför ett okultiverat, barbariskt-civiliserat och vulgärt materialistiskt massamhälle”.¹⁴⁴

Denna tragiska världsåskådning, som delades av författare, sociologer och andra tyska intellektuella kring sekelskiftet, var själv följderna av två sammanhängande företeelser: a) den mer eller mindre djupa motsättningen mellan deras etisk-kulturella och socio-politiska värden och den tyska industriella monopolkapitalismens snabba och brutala utveckling; b) förtvivlan om att någonsin kunna bemästra eller stoppa denna process, som de såg som en oåterkallelig ”ödesbundenhet”. Hos varje enskild författare berodde intensiteten och radikalismen i denna tragiska världsåskådning på den grad i vilken han stöttes bort av kapitalismen och reagerade med uppgivenhet eller upprördhet, eller med båda, inför dess triumferande uppenbarelse. När vi tänker på den självmordsyra med vilken några av dem begav sig till fronten 1914 för att slåss mot de anglo-franska Settembrinis, påminns vi något om Leo Naphtas sista, dramatiska och förtvivlade gest.

4. Den revolutionära intelligentsian i Ungern

Ungern var det enda land där proletariatet efter den ryska revolutionen fick uppleva en verklig om än kortlivad seger revolutionen genom tillkomsten av sovjetrepubliken 1919. Vad hade då Ungern gemensamt med Ryssland? Och hur kom likheten mellan de båda att påverka radikaliseringsen av de intellektuella?

Förutsättningarna för en revolutionär antikapitalistisk strömning inom den ungerska intelligentsian mot slutet av 1800-talet och början av 1900-talet var väsentligt annorlunda än i Tyskland. Även om omständigheterna naturligtvis inte var desamma, så påminde Ungern mycket mer om Ryssland med tanke på sin agrara och socialt och ekonomiskt efterblivna struktur. Lenin hade uppmärksammat att både det tsaristiska Ryssland och Österrike-Ungern präglades av spåren från medeltiden, resterna av absolutism och feodalism, en jordäggande adels privilegier samt förtrycket av nationella minoriteter.¹⁴⁵ Som vi kommer att se utsträckte sig analogin (om än inte identiteten) till andra sidor av samhällsstrukturen, framför allt om vi bara jämför Ryssland och Ungern.

Då Trotskij analyserade den ryska samhällsformationen före 1917, präglade han begreppet *ojämn och kombinerad utveckling* för att känneteckna sammansmältningen av de mest arkaiska och moderna formerna: ett jordbruk som fortfarande nästan låg på 1600-talets nivå, en kapitalistisk industri byggd på import från väst och som befann sig på de utvecklade ländernas nivå – och i vissa avseenden var mer utvecklad än dessa. Den ryska industrin uppvisade också två avgörande särdrag: a) en sällsynt hög koncentrationsgrad. 1914 var således andelen arbetare anställda i företag med mer än tusen arbetare redan större än i USA (41.4% jämfört med 17.8%); b) dominansen för det utländska, i första hand västeuropeiska, monopolkapitalet, som svarade för nära nog 40% av det investerade kapitalet i Ryssland och för en ännu högre andel inom tungindustrin (metallurgin, kol, olja), för att inte tala om bankväsen och järnvägar.

Trotskij drog de politiska konsekvenserna av denna situation: ”Proletariatet fann sig

¹⁴³ G. Simmel, *Philosophische Kultur*, Leipzig 1911, s 272. Jfr Lenk, a a, s 261ff.

¹⁴⁴ Lenk, a a, s 282. Se också dennes *Von der Ohnmacht des Geistes*, Tübingen 1959.

¹⁴⁵ Lenin, *Oeuvre*, vol 18, s 340.

omedelbart koncentrerat till ofantliga massor; mellan dessa massor och självhärskardömet fanns det en kapitalistisk bourgeois, mycket liten i storlek och isolerad från 'folket', till hälften utländsk, utan historiska traditioner och endast besjälad av vinningslystnad." Men proletariatet var inte bara koncentrerat till stora fabriker importerade från västeuropa, det tillägnade sig dessutom snabbt den europeiska arbetarrörelsens mest framskridna samhällstänkande: socialism och marxism. Som en följd därav kände den ryska liberala bourgeoisin "större fruktan för det väpnade proletariatet än för självhärskardömet militärer". Den ryska bourgeoisin varken kunde eller ville sålunda spela en verkligt revolutionär-demokratisk roll: den demokratiska, anti-absolutistiska och anti-feodala revolutionen kunde bara fullbordas av proletariatet, vars diktatur (stödd av bönderna) oundvikligen skulle omvandla den till en socialistisk revolution.¹⁴⁶

Här kan vi inte gå in på en analys av den ryska intelligentsian. Men det är givet att avgörande delar av den "jakobinska" anti-tsaristiska intelligentsian under sådana förhållanden drogs till arbetarrörelsens och socialismens läger och i det såg den enda konsekvent oppositionella och revolutionära kraften. I viss mån uppvisade den ungerska samhällsformationen likartade drag. Vid sekelskiftet inympades en modern industri på en halvfeodal och i huvudsak agrar samhällsekonomisk struktur, mer agrar än i Tyskland och även Italien och Danmark. Denna västliga, monopolbaserade process var koncentrerad till kol, stål och andra grenar inom tungindustrin; och de utvecklade ekonomiska sektorerna dominerades av industriellt eller finansiellt monopolkapital, av utländskt, framför allt österrikiskt ursprung.¹⁴⁷ Som i Ryssland, om än i mindre skala, frambringade den industriella utvecklingen ett modernt och ytterst koncentrerat proletariat: mellan 1880 och 1900 ökade antalet arbetare i stora fabriker (med en arbetsstyrka på mer än hundra) två och en halv gånger; tre fjärdedelar av dessa arbetare var anställda i fabriker med mer än 500 anställda. Från att ha utgjort 20 procent av klassen som helhet 1880 steg antalet arbetare i stora fabriker till 45 procent 1900 och 1910 utgjorde de 464.475 av sammanlagt 912.007.¹⁴⁸

Denna delvisa likhet mellan de ungerska och ryska samhällsformationerna, med allt vad det innebar för bourgeoisins och proletariatets politiska roller, hjälper oss att förstå varför de revolutionära rörelserna fick så stort inflytande i Ungern. (1905 förrekom det till exempel en väldig våg av arbetarstrejker och demonstrationer och den ungerska sovjetrepubliken 1919 hämtade mer eller mindre sin inspiration från den ryska modellen 1917.) I båda länderna lade kapitalismens ojämna och kombinerade utveckling grunden för en folklig rörelse som förenade den borgerligt-demokratiska revolutionens uppgifter med den proletära revolutionens.

I båda fallen, men i än mer påfallande grad i Ungern, utgjorde bourgeoisins organiska oförmåga att framtvinga och ställa sig i spetsen för ett antiabsolutistiskt "1789" ett centralt inslag på den politiska och sociala arenan. Allt detta hade djupa sociala och ekonomiska rötter i det som Lukács betecknade som "den ojämna alliansen mellan de feodala latifundierna och den framväxande kapitalismen för den gemensamma utsugningen av de ungerska arbetarna och bönderna".¹⁴⁹

Den ungerska storbourgeoisin, av vilken en stor del var judisk, kan spåra sitt ursprung till spannmålshandeln. Eftersom den vanligtvis finansierade aristokratins jordinnehav och ibland

¹⁴⁶ Trotsky, 1905, Paris 1969, s 369, 408-19 samt *Histoire de la révolution russe*, Paris 1962, s 21ff.

¹⁴⁷ Peter Hanak, "L'influence de la révolution russe de 1905 en Hongrie", *Acta Historica*, Budapest 1955:4. "Vad gäller dess samhällsstruktur och många våldsamma motsättningar kan det tidiga 1900-talets Ungern jämföras med det tsaristiska Ryssland... Under den imperialistiska epoken var båda länderna beroende av utländskt monopolkapital, om än inte i samma grad; detta var en av de faktorer som hindrade den kapitalistiska utvecklingen i de båda länderna." (Ibid, s 287.)

¹⁴⁸ Ibid, s 284. Se också s 287: "På grund av vissa särdrag i den kapitalistiska utvecklingen liknade det ungerska proletariatets sammansättning och läge på många sätt det ryska proletariatets."

¹⁴⁹ Lukács, "Bela Bartók, On the 25th Anniversary of his Death" i *The New Hungarian Quarterly* nr 41, 1971, s 42.

gjorde direkta investeringar i jordbruket, kände den sig själv lika hotad som den jordägande adeln av lantarbetarnas agitation mot slutet av 1800-talet och början av 1900-talet.¹⁵⁰ Sedan bourgeoisin på så sätt kommit att samarbeta med den rurala aristokratin och den österrikiska finansbourgeoisin, ingick den i det härskande maktblocket och utgjorde en av den halvfeodala monarkins stöttepelare. Det var inte bara det att den inte uppvisade någon som helst böjelse för liberal, och än mindre, demokratisk opposition, utan den dess mest glödande längtan var att härma den ungerska aristokratin och att bli mottagen i dess led. Den ungerske socialdemokraten Diner-Denès beskrev med viss ironi bourgeoisins assimilering med adeln och godsägarna: "Precis som man i England kunde bli gentleman utan att vara av adlig födsel, var det nu möjligt att bli en *ur* i Ungern utan att vara adelsman. Beviljandet av denna möjlighet utlöste en formlig epidemisk passion för titeln *ur*. Denna mani noterade sina främsta offer bland judarna. Denna sociala åkomma betecknas med ett nära nog oöversättligt ungerskt begrepp: *urhatnámság*. För en utomstående iakttagare framstod spridningen av denna sociala åkomma som en fullständig sammansmältning mellan den gamla adeln och den nya borgarklassen. Hela denna process sammanförde adeln och judarna till en märklig gemenskap. Det är anmärkningsvärt att se hur snabbt hela adeln blev judisk och hur judarna än snabbare blev adlade."¹⁵¹ 1911 började Oscar Jaszi, den moderata demokratiska intelligentsians talesman, att fördöma den "underdåniga" ungerska bourgeoisin och dess uppträdande som "moralisk vasall" till det etablerade konservativa systemet;¹⁵² i en uppsats från 1912 uppmärksammade vänstersocialisten och den kommande Kominternekonomen Jenő Varga storbourgeoisins ekonomiska samförstånd med aristokratin och dess sociala anpassning till "herremännens" tänkesätt och livsföring.¹⁵³

Ett av de mest typiska uttrycken för denna uppkomlingsentusiasm för det halvfeodala etablissemangen var köpet av titlar varigenom den ungerska storbourgeoisin av lägre eller till och med av judiskt ursprung kunde "adlas". József Löwinger, för att bara ta ett exempel, var direktör för Budapests Anglo-Österrikiska bank och senare Ungerns Centrala Kreditbank. 1889 adlades han och blev József "von Lukács". Det rör sig naturligtvis om Georgs far.¹⁵⁴

Men det fanns en faktor som var ännu mer betydelsefull än denna uppåtsträvande magnetism för att göra den nya ungerska bourgeoisin konservativ: rädslan för dem "nedanför", för de "farliga klasserna". Även de sektorer av den industriella och finansiella bourgeoisin som inte hade besmittats av den pro-aristokratiska "sociala åkomman" visste mycket väl att varje kamp

¹⁵⁰ Tibór Süle, *Sozialdemokratie in Ungern. Zur Rolle der Intelligenz in der Arbeiterbewegung 1899-1910*, Köln 1967, s 7. Jfr Hanak, "Skizzen über die ungarische Gesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts", *Acta Historica*, 1964:10, s 21: "Den judiska bourgeoisin var länge knuten till varuproduktionen inom jordbruket, till storgodsägarsystemet."

¹⁵¹ Joseph Diner-Denès, *La Hongrie: olygarchie, nation, peuple*, Paris 1927, s 113, 134.

¹⁵² Oscar Jaszi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, Chicago 1961, s 153.

¹⁵³ Citerat av Süle, a a, s 7. Jfr Hanak, *Skizzen...*, s 23: "Med den underlägsenhetskänsla som utmärker uppkomlingen och den därav ofta följande övernitiskheten gjorde de förutgrunda judarna sitt yttersta för att anpassa sig till de rådande dominansförhållandena i en feodal struktur som ännu inte brutit samman. De assimilerades med de 'historiska' härskande skikten och omfattade deras ungerskcentrerade världsuppfattning och deras aristokratiska levnadssätt... Denna uppåtsträvande och assimilerade bourgeoisin, som varken förenades med folket i fråga om ursprung, livsstil eller antifeodala kamptraditioner, avskilde sig obönhörligt från dem där nere." Jfr också William McCagg "Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary", *East European Quarterly* 1972, s 224: "Budapests nya urbana klasser framträdde i denna adliga hegemoni utan någon tradition av politisk makt eller social värdighet som kunde vägleda dem. I den mån de var judar bar de tvärtom de utstötta stigmat i det medeltida gettot och hade en tendens att med en gång underordna sig, på samma sätt som bankirerna vid hovet i Wien."

¹⁵⁴ Jfr Hanak, a a, s 12: "Finansbourgeoisin kunde köpa en barontitel, en befattning som hovadjutant, gods, slott och släktband; den skaffade sig förnäma svärföräldrar och fogade ett adligt namn till sitt (stolt bevarade) tyskt klingande namn: 'Csetei' fogades till Deutsch, 'Hatvani' till Weiss. Men resultatet blev likväl groteskt och det var komiskt att se dem bära ungerska galadräkter och hederssabeln." Man kan inte låta bli att tänka på det välkända fotografi (återgivet i Mészáros' *Lukács' Concept of Dialectic*, London 1972) där den förnäme direktören för Kreditbanken, József von Lukács, ses bära sin aristokratiska uniform och adelsvärja.

för demokratiska rättigheter mot greve Tiskas konservativ-klerikala regim skulle komma att innebära en allians med städernas och landsbygdens proletariat – med den hotfulla pöbel som i allt större antal vanns för socialistiska idéer. Det är därför inte förvånande att den ungerska arbetarklassen var praktiskt taget ensam i sina stora strider för demokrati och allmän rösträtt, både 1905 ("den röda fredagen", 15 september) och 1912 och 1913. Ingen mer betydande del av bourgeoisin ansåg det lämpligt att delta i kampen.¹⁵⁵ Ty i sista hand överensstämde politiken att stödja de konservativa, aristokratin och Tiszaregimen, med bourgeoisins verkliga klassintressen. Klokt nog föredrog man status quo framför varje revolutionär-demokratiskt äventyr med alla åtföljande risker för den egna överlevnaden som klass.¹⁵⁶

Ännu mindre än i Ryssland fanns det således en konsekvent liberal-demokratisk och antifeodal bourgeoisin som kunde dra till sig jakobinska intellektuella i revolt mot det konservativa och obskurantistiska status quo. Den stora industri- och finansbourgeoisin kunde i själva verket bara fungera som en *frånstötande* kraft för sådana rebelliska intellektuella.

Vad kan man då säga om arbetarrörelsen före 1918? Framträdde den som en alternativ pol som kunde ta på sig bourgeoisins historiska roll och dra med sig den missnöjda intelligentsian i sitt släptåg? Här finner vi den mest avgörande skillnaden mellan Ungern och Ryssland: den ungerska socialdemokratin kunde på intet sätt jämföras med det bolsjevikiska partiet; den fick även mensjevikerna att framstå som revolutionära. Det ungerska socialdemokratiska partiet, MSZP (*Magyarországi Szociáldemokrata Párt*), var djupt reformistiskt, övertygat parlamentariskt, instinktivt legalistiskt och hade det tyska SPD som sin förebild. Dess strategi gick ut på att kämpa "inom ramen för rådande lagar... på den lagliga vägen och med lagliga medel".¹⁵⁷ 1905 återopades MSZPs ledning Lassalles namn när den i vederbörlig ordning stödde en uppgörelse med kejsar Franz Josef som utarbetats av Hans Majestäts ungerske ställföreträdare, inrikesministern József Kristóffy. MSZP stödde det habsburgvänliga partiet mot den nationalistiska parlamentskoalitionen i utbyte mot ett obestämt löfte om allmän rösträtt. Den socialdemokratiske ledaren Sándor Garbai gick så långt att han på ett massmöte tillkännagav: "Låt absolutismen komma, så länge bajonetterna också för med sig allmän rösträtt."¹⁵⁸ Sedan denna manöver hade misslyckats, gjorde partiledningen allt som var möjligt, både 1905 och senare 1912-13, för att kuva och dämpa arbetarnas stora massmobiliseringar för allmän rösträtt och hålla dem inom den bestående ordningen.¹⁵⁹

Inom MSZPs vänsterflygel försökte dock en rad intellektuella ta upp kamp inom partiet. Det viktigaste av dessa försök leddes av Ervin Szabó. Tillsammans med en grupp studenter, däribland Jenő László och Béla Vago som båda kom att delta i grundandet av det ungerska kommunistpartiet 1918, kritiserade Szabó partiets opportunism och parlamentarism från en ståndpunkt som låg nära den revolutionära syndikalismen.¹⁶⁰ Garami svarade med att fördöma Szabó och hans kamraters uppfattningar som "ogenomtänkt revolutionslek" typisk för "halvanarkistiska akademiker". Omkring 1907 hade vänstertendensen effektivt isolerats och neutraliserats av partiapparaten. Strax därefter dök det upp en mer ortodox marxistisk-

¹⁵⁵ Jfr Zoltán Horváth, *Die Jahrhundertwende in Ungarn: Geschichte der zweiten Reformgeneration 1896-1914*, Budapest 1966, s 242f: "Bourgeoisin borde ha mobiliserat till stöd för utvidgade demokratiska rättigheter. Men socialisterna befann sig också på den sidan. Och under intrycket av strejkerna de senaste åren bävade bourgeoisin vid tanken på att samarbeta med arbetarklassen. Den kapitalistiska bourgeoisin förstod redan på ett mycket tidigt stadium att det inte gick att åstadkomma någon demokratisk förändring utan böndernas hjälp. Men den såg bönderna som strejkande lantarbetare som kunde mobiliseras under socialismens fanor. Om det bara var på det sättet som man kunde få till stånd ett demokratiskt framåtskridande, föredrog bourgeoisin att avstå från det."

¹⁵⁶ Historikern William McCagg talar med påfallande sympati om den "borgerliga adelns" sätt att tänka. Se a a, s 224.

¹⁵⁷ *Népszava* (partiets dagliga tidning) 3/6 1899, i Süle, a a, s 40.

¹⁵⁸ Ibid, s 124. Se också det tal som hölls av ledaren för MSZP, Ernő Garami, den 10/9 1905, där han tog upp Lassalle som ett föredöme för de ungerska arbetarna. (Ibid, s 118.)

¹⁵⁹ Jfr Süle, a a, s 116-24 samt Hanak, "L'influence de la révolution de 1905", s 269ff.

¹⁶⁰ László avrättades av kontrarevolutionen 1919 och Vages under de stalinistiska utrensningarna 1939.

revolutionär opposition under ledning av den unge journalisten och kommande kommunist- och kominternledaren Gyula Alpari, som stod i förbindelse med de tyska vänsterradikalerna – Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg och andra. Alpari och hans kamrater, däribland den unge tjänstemannen Ma Szantó (som också blev en av kommunistpartiets grundare), fördömdes av fackföreningsbyråkratin som ”intellektuella vagabonder” och uteslöts slutligen av MSZP-ledningen 1910.¹⁶¹

Till följd av sin reformism, sin misstro mot intellektuella och sin fientliga likgiltighet för böndernas kamp och de förtryckta nationella minoriteterna gjorde sig MSZP oförmöget att bli den politiska förtruppen för en kraftfull revolutionär-demokratisk massrörelse med socialistisk dynamik. Den ungerska socialdemokratien hade aldrig tillräcklig attraktionskraft för att dra till sig den ”röda” intelligentsian, och de små grupper av revolutionära intellektuella som försökte inordna sig i partiet marginaliserades gradvis och uteslöts mellan 1905 och 1910. I Ungern fick intelligentsian ”klara sig på egen hand”; den moderata flygeln berövades sina naturliga allierade genom frånvaron av en liberal-demokratisk bourgeoisie, medan den revolutionära flygeln stöttes bort av den socialdemokratiska arbetarrörelsen.

De båda strömningarna kom därför att stöta samman i en rad inflytelserika politiskt-kulturella centra: den litterära tidskriften *Nyugat* (Väst), Samfundsvetenskapliga sällskapet och dess tidskrift *Huszadik Század* (Tjugonde århundradet), den martinovicska frimurarlogen (uppkallad efter en ungersk jakobin) och ”Galileo-kretsen” på universitetet. Dessa olika grupper förenades av ett släkt- och vänskapsnät och de hade i stort sett samma publik. Hegemonin utövades otvivelaktligen av de moderata, som fungerade som förmedlare av de ”moderna” europeiska idéerna till Ungern; deras åskådningar var en eklektisk sammansmältning av positivism, fransk ”radikalsocialism”, bernsteinsk revisionism, frimurarantiklerikalism, upplysningsrevolutionism och dyrkan av framsteg, vetenskap och industri. Den mest berömda och typiske företrädaren för denna strömning, sociologen Oscar Jaszi, erinrade sig att hans avsikt med att grunda *Huszadik Század* 1900 var att skapa ”en front mot feodalism, magyar-centrerad chauvinism och trolös klerikalism”.¹⁶²

I denna ”antifeodala front” deltog också de ”röda” intellektuella som skrev för *Nyugat* och *Huszadik Század* men som av estetisk-litterära, moraliska och/eller politiska skäl förkastade den ”upplysta” borgerliga liberalism som då dominerade. Legitima ättlingar av de ungerska förhållandena som dessa intellektuella var, motsatte de sig radikalt den etablerade ekonomiska, sociala och politiska ordningen: de var på en och samma gång *antifeodala* och *antikapitalistiska*. De äcklades av den ”underdåniga bourgeoisin” och var missnöjda med de intellektuella kretsarnas ”social-liberala” plattityder. De satte sitt hopp till det ungerska proletariatet, trots socialdemokratins karaktär. Denna antiborgerliga intellektuella strömning, av vilken en stor del till slut gick över till kommunismen 1918-19, inspirerades i första hand av Endre Ady och Ervin Szabó. Dessa båda kan var och en på sitt sätt betraktas som de ”andliga fäderna” till den generation som genomförde den sociala revolutionen 1919.

József Révai har med rätta sagt att poeten Ady hade ”två själar”, en revolutionärt borgerligt-demokratisk och en konstnärlig, som avskyr bourgeoisin och dess ordning. Och Ady har också faktiskt med stolthet framställt sig som en man med ”två övertygelser” och förklarat det på följande sätt: ”Vi kräver den mest fullständiga demokrati: högljutt förkunnar vi, i ärlig handling och som martyrer, principen om allmän, hemlig rösträtt, även om de resultat som – utan vår vetskap – uppnåtts av högt civiliserade samhällen många århundraden före oss redan har berövat oss aptiten.”¹⁶³ Dessa motsägelsefulla inslag i Adys poesi och tänkande utvecklas

¹⁶¹ Süle, a a, s 106f, 207ff. Alpari vädjade för att han inte skulle uteslutas men fick stöd endast av två internationella ledare: Rosa Luxemburg och Lenin.

¹⁶² Citerat i Süle, a a, s 22. 1914 kom Jaszi att grunda ”Ungerska radikala partiet”, som aldrig fick något politiskt inflytande.

¹⁶³ Jfr J. Révai, ”Endre Ady”, i *Etudes historiques*, Budapest 1955, vol 10, s 64f, 77.

enligt sin egen logik och leder till en helt säregen ideologisk syntes.

Ady var först och främst en ungersk jakobin, bestämd motståndare till feodalism, kyrklig makt och godsägarprivilegier. Han hade mycket gemensamt med den radikala ungerska bourgeoisins frimurare, deras frisinna antiklerikalism – med Galileo-kretsen, *Nyugat* och Oscar Jaszi. Men trots denna gemensamma grund i kampen mot ”Ungerns herrar” stod Ady redan för en avgörande skillnad: hans demokratism var jakobinsk, plebejisk och verkligt revolutionär. Han åkallade György Dózsas heroiska exempel, ledaren för det ungerska bondeupproret på 1500-talet som feodaltherrarna brände levande på en rödglöddad tron.

Han var bättre än åttio abbotar
Heligare än någon av våra herrar
Upphöjd där på sitt säte av eld
Som Gud i himlen.¹⁶⁴

Adys tro på revolutionen skilde honom klart från den liberal-modernistiska strömningens försagda reformism; hans förbindelser med den socialistiska bonderörelsen under András Achim var uttryck för hans förhoppning om ett bondeuppror som skulle radera grunderna för den gamla regimen. Men vi har också Adys ”andra själ”: hans konstnärshat mot bourgeoisin och hans avsky för kapitalismen. Han kritiserade häftigt den borgerliga demokratin i Frankrike och USA och beskrev den som ”illusorisk, medelmåttig och omoralisk”. I en artikel från 1909 gav han sin bitterhet mot den franska Tredje republiken fritt spelrum: ”Den har ersatt kejsaren eller kungen med pengar... Europa kan slå sig till ro, eftersom penningen är kung i Frankrike och den kungen är konservativare än någon kejsare av Habsburg.”¹⁶⁵ Men det var framför allt i konstens namn som Ady gjorde uppror mot kapitalismens gråa monotoni och trista unkenhet. Och mot det borgerliga samhällets meningslösa, ohyggliga och korrupta liv återopade han det autentiska, vackra, upphöjda och heroiska livet. I sin ”andra själ” var Ady mottaglig för påverkan från vissa sena 1800-talsströmningar: aristokratisk antidemokratism, romantisk antikapitalism och estetiskt motstånd mot bourgeoisin; Parnassus-skolan, Nietzsche, Bergson och Tolstoj.¹⁶⁶

Vi bör tillägga att hos Ady förenades dessa estetisk-moraliska antiborgerliga tendenser med mer politiska stämningar. I själva verket spelade motviljan mot den urbana bourgeoisins ”feghet” och passiva anpassning till det feodal-aristokratiska etablissemang en avgörande roll för radikaliseringsen av den ungerska intelligentsian. Enligt Ady bevittnade Ungern, till skillnad från västeuropa, uppkomsten av ”en svag, splittrad och hållningslös bourgeois med herremansfasoner, en som saknar styrkan eller förmågan att öppna munnen och svälja de stekta sparvarna”. (1908)¹⁶⁷

Spänningen mellan Adys ”två själar” fick därför ett till synes motsägelsefullt resultat: en borgerlig demokrat som föraktade bourgeoisin och en antifeodal revolutionär som avvisade det västeuropeiska samhället. Det jakobinska inslaget i denna instabila ideologiska jämvikt var alltför kraftigt för att få vågskålen att väga över åt reaktionen, som hände med många romantiskt antikapitalistiska intellektuella i Tyskland och Frankrike. Till slut vägde balansen över för socialismen och arbetarrörelsen.¹⁶⁸ I avsaknad av en revolutionär-demokratisk bour-

¹⁶⁴ Dózsa György Lakomáján (Dózsas bankett), i *Endre Ady*, 1967, s 107.

¹⁶⁵ Ady, ”Nem lesz forradalom” (Det kommer inte att bli någon revolution), *Pesti Naplo*, 28/4 1909. (Återgivet i *Nouvelles Etudes hongroises*, 1972 vol 7, s 174.

¹⁶⁶ Révai, a a, s 64-71.

¹⁶⁷ Citerat i *ibid*, s 55.

¹⁶⁸ Jfr *ibid*, s 82: ”Ungern bar inom sig fröt till den demokratiska revolutionen. Det är därför som den besvikelse som kapitalismen skapade i Ungern före kriget aldrig övergick till kontrarevolution och kulturell och litterär aristokratism. Upptäckten av bourgeoisins förruttningsstillstånd inordnades i problemen med den demokratiska revolutionen; därigenom förstärktes den ideologiska dragningskraft som utövades av arbetarsocialismen på de uppriktiga och ärliga anhängarna av den demokratiska omvandlingen.”

geosi drogs den intellektuelle jakobinen obönhörligen mot proletariatets ideologiska läger.

Denna samhällshistoriska bakgrund gör det möjligt för oss att förstå Adys lösning på konflikten mellan hans "två själar". För hans intensiva och glödande förhoppning om en revolution var också av dubbel natur, både antifeodal och antiborgerlig; den förenade den demokratiska revolutionens folkliga hänförelse med den proletära kritiken av den borgerliga demokratin. Med genial insikt som man ibland finner hos diktare (Heine, till exempel) var Ady den ende i Ungern som hade en föraning om den sammansatta, på en och samma gång demokratiska och socialistiska revolution med vilken den ojämna och kombinerade utvecklingen hade genomsyrat samhällsformationen. Vad Marx 1850 och Trotskij 1906 hade kallat den "permanenta revolutionen" återfinns hos Ady i form av en lyrisk vision. Denna profetiska insikt framträdde för första gången i en artikel som Ady skrev 1903: "Vi måste ta itu med problemet utan omsvep och börja med det första ståndet, sedan gå över till det andra och slutligen till det tredje. Vi måste på en och samma gång göra slut på företrädesrätter, privilegier, faderneärvd brutalitet, aristokratin, kyrkan och *roffarkapitalet*."¹⁶⁹ Denna tanke kom framför allt att utvecklas i ljuset av 1905 års ryska revolution. I sin märkliga artikel "Jordbävning" skrev Ady: "Ryssland har genomgått en väldig omskakning. Slaverna lär världen ett nytt slags revolution. *Ryssland utför två revolutioner på en gång*: den gamla, som Europa redan har upplevt, och en ny... Den ryska demokratin segrar skakar tronen med hjälp av blod, grus och aska. Men den kommer också att segra över fiender som är starkare än tronen: över den egoistiske godsägaren, den utsugande fabriken, det fördummande prästerskapet och de hjärtlösa barackerna."¹⁷⁰ Med sin förbluffande klarsynthet förmådde Ady förstå inte bara den dialektiska enheten mellan de "två revolutionerna" i Ryssland utan även proletariatets ledande roll i den folkliga rörelsen: "Historien kommer att vara stolt över denna enastående jordbävning... Här ser vi proletariatet ge folket hoppet tillbaka. Folket har stått upp för att skapa världen." Artikeln slutar med att understryka betydelsen för Ungern av 1905 års händelser i Ryssland: "Vi borde ta lärdom av det ryska exemplet. Ruttna och kraftlösa samhällen kan bara räddas av folket, av det arbetande folket, oöverbinnerligt och oemotståndligt."¹⁷¹

Det "folk" som hade att rädda det ruttna och kraftlösa Ungern var arbetarna och bönderna, folket från "städerna och byarna", som Ady talar om i sin berömda dikt "Krigarens väg", där han tillkännager den kommande "röda revolutionen".

Ungern är ett land som brinner
Lågan har trängt in i dess frusna kropp
Ett under har skett. Ned på jorden har
Vintergatan fallit, fylld med människor

Jorden mullrar och solen träder fram
I vår glädjes lysande röda blomma
Och varje gata vi går fram
Blir som en flod av eld

¹⁶⁹ Citerat hos Révai, s 60. Révai ger följande kommentar: "Hans insikt om den ungerska revolutionens sociala karaktär och dess drivkrafter gjorde att han ibland stod så nära den revolutionära marxismens anda att det blott krävdes ytterligare ett steg för att skulle dra de definitiva slutsatserna... Vi vet inte om Ady var förtrogen med Marx' åsikter under och efter revolutionen 1848 om den tyska revolutionens förlopp. Men den geniala tanke han framställde i sin korta artikel låg hur som helst mycket nära den marxistiska teorin om den oavbrutna revolutionen."

¹⁷⁰ Citerat i Hanak, a a, s 308. Hanak uppmärksammar också poetens säregna politiska intuition: "Denna upptäckt, enligt vilken det följer två revolutioner i Ryssland, var unik och man kan till och med säga genial i dåtidens Ungern: den gamla revolutionen, den borgerliga revolutionen, skulle inte nöja sig med att kasta omkull tronen och 'den egoistiske godsägarens slott', utan skulle oundvikligen fortsätta tills den triumferat över 'den utsugande fabriken', det vill säga, själva det kapitalistiska systemet. Kort sagt uttrycker Endre Adys dikt på ett poetiskt sätt omvandlingen av den borgerligt-demokratiska revolutionen till en socialistisk."

¹⁷¹ Citerat i Hanak, a a, s 309.

Jag ser födas en armé på Krigarnas väg
 Och ny är legenden och ny är striden
 Det är framtiden och framtiden är redan där
 I den ungerska himlens röda gryning

Budskapet och sången dånar sitt eko
 I städer, byar och gårdar
 Förkunnar att folket har samlats
 Som stormen på Vintergatan.¹⁷²

Framför allt hoppas Ady på det ungerska proletariatet, vars oerhörda revolutionära potential han hyllar i ”Dikten om en proletär son”:

Min far han sliter från morgon till kväll
 I sitt anletes svett

Min far han är de rikas fånge
 Han plågas, pressas och såras

Min far, om han bara ville
 Kunde han förinta den rike och hans guld

Min far, med ett ord och en blick
 Skulle han få många att darra av skräck

Min far han kämpar och sliter
 Han är kanske starkast av alla¹⁷³

Men vid sidan av sådana flammande appeller till uppror finner man i Adys lyriska diktning en tragisk, förtvivlad och pessimistisk stämning:

Eftersom jag väntar på det som inte kan uppnås
 Och bara väntar på det som inte kan uppnås:
 O högsta lidande av alla bittra lidanden

Min hjärna är förvirrad, min stämma är hes
 Och den galna kvävande skymningen
 Förbannade heliga vanmakt
 Jag sjunger din förtärande sång.¹⁷⁴

Denna ångestfyllda förtvivlan hade sin grund i diktarens isolering mellan en ”hållningslös”, korrumperad bourgeoisi och en opportunistisk och inskränkt socialdemokrati och en handfallen, reformistisk stadsintelligentsia. Det såg ut som om samhället hade stelnat i ett tillstånd som skulle vara för evigt – en stabilitet som fick sin ytterligare prägel av den ungerska och europeiska kapitalismens skenbara oföränderlighet. ”I de desillusionerade revolutionärernas och tänkarnas skrifter”, skrev han, ”har jag läst att det existerande samhället kommer att förbli i jämvikt för lång tid framöver... Men vad ska vi då göra, de av oss som lever idag och som längtar efter en annan samhällsmoral, som även om den är trovärdig, kommer att dröja flera tusen år?”¹⁷⁵

Men trots denna isolering – som kom till uttryck inom *Nyugat*, den litterära tidskrift han hade hjälpt till att grunda – utövade Ady en verklig fascination på vissa radikaliserade delar av intelligentsian. Lukács, som själv var en typisk representant för denna gruppering, skrev följande lidelsefulla ord 1909: ”Ady är samvete och kampsång, en basun och en fana, som vi

¹⁷² ”La voie des guerriers”, i *Endre Ady*, s 175ff.

¹⁷³ ”Poème d'un jeune prolétaire”, i *ibid*, s 116f.

¹⁷⁴ ”Poème de la Sainte Impossibilité”, i Révai, a a, s 92.

¹⁷⁵ Citerat i Révai, a a, s 79.

alla kan samlas kring, om det någonsin skulle utbryta strid.”¹⁷⁶ Då Lukács sextio år senare polemiserade mot dem som hade försökt framställa Ady som bara en ungersk nationalist, framhävde han dennes inflytande på den revolutionära intellektuella miljön: ”Något som påvisar diktarens verkliga ställning och som jag ser som ett intressant litterärt belägg är att Ervin Sinkós roman *Optimisták* (Optimisten) innehåller en rad unga gestalter, som ständigt talar om Ady. I Sinkós och Révais revolutionära krets, där denna roman utspelas, utövar Ady ett starkt inflytande 1918-19. Sannolikt var den inte den enda gruppen av detta slag.”¹⁷⁷ Vi bör tillägga att ”Sinkó-Révai-kretsen” till stor del också var ”Lukács-kretsen”.

En av dessa ”röda” intellektuella som hyste en glödande beundran för Adys poesi var Ervin Szabó, den andlige vägledaren för den revolutionära socialismen i Ungern.¹⁷⁸ Lukács talar också om en ”rysk” strömning inom ungerskt tänkande, i vilken han inräknar Petöfi, Ady, Attila József och Béla Bartók. Men med ännu större rätt skulle vi kunna tillfoga namnet Ervin Szabó. Den unge Szabó invigdes i den socialistiska rörelsen av en rysk populistisk flykting i Wien, Samuel Klatjko, genom vilken han blev bekant med Bakunin, Netjajev, Lavrov såväl som Tolstoj och Dostojevskij. Hans första politiska skrifter var en hyllning till de ryska studenternas och intellektuellas ära – ”som i ett århundrade har fört en kamp mot tsarismen utan motsvarighet i mod och självuppooffring”.¹⁷⁹ Szabós tänkande kom länge att präglas av Lavrovs subjektivistiska filosofi, som han betraktade som ”ett komplement till marxismen”.¹⁸⁰ Enligt Ilona Duczynska, hans nära medarbetare 1917, ”hade Szabó sina rötter i narodnik-rörelsens etik, ytterst revolutionär och alls inte motståndare till våld – snarare till etatism och byråkrati”.¹⁸¹

Dessa anarko-populistiska rötter hjälper oss att förstå varför marxisten Szabó samarbetade med den frihetliga grupp som ursprungligen hade bildats kring den gnostiske anarkistiske filosofen och agrarsocialisten Eugen Heinrich Schmidt. (Denna grupp, som senare kom under ledning av den tolstojska greven Ervin Batthyány, gav ut en tidskrift med namnet *Társadalmi Forradalom* (Den sociala revolutionen) som utövade ett avsevärt inflytande över den socialistiska bonderörelsen grundad av den förre socialdemokraten István Varkonyi.)¹⁸² Szabó var i själva verket en av de få ungerska marxister före 1918, som intresserade sig för bönderna. Men hans sympati för de social-agrara strömningarna var djupt genomsyrad av antikapitalistisk romantik. Hans personlige vän och politiske motståndare Oscar Jaszi gav följande rikt detaljerade beskrivning av denna aspekt av hans ideologi: ”Till skillnad från de flesta marxisterna var Szabó intimt förbunden med bönderna och byn. Han var instinktivt medveten om storstadens sjukliga och korrupta natur; och i hans tänkande, eller åtminstone i hans undermedvetna känslor, spelade landsbygden en mycket större roll än den gjorde för de flesta socialister som kom från städerna. Hans moraliska och estetiska hållning gentemot bönderna var helt annorlunda än den vanliga kommunismen. Även i böndernas skenbara 'konservatism' eller 'efterblivna mentalitet' kunde han urskilja den varmare och rikare atmosfär som ryms i det instinktiva, allmänmänskliga liv som skiljer jordens söner från städernas rationalistiska och mekaniska liv.”

¹⁷⁶ Lukács, ”Endre Ady” (1909), citerat i Ferenc Tökei, ”Lukács and Hungarian Culture”, *The New Hungarian Quarterly* 1972 vol 47, s 119.

¹⁷⁷ Lukács, ”The Importance and Influence of Ady”, *The New Hungarian Quarterly* 1969 vol 35, s 58.

¹⁷⁸ Szabó, som var socialistisk aktivist, bibliotekarie och forskare, stod för den första ungerska utgåvan av Marx' skrifter. Han skrev också en lysande historik över de sociala striderna i Ungern 1848.

¹⁷⁹ Jfr McCagg, a a, s 73 samt Süle, a a, s 53. Szabó tycks ha stått i förbindelse med de ryska socialrevolutionärerna fram till sin död.

¹⁸⁰ Se Szabós bidrag till en debatt i februari 1903 som organiserades av Samfundsvetenskapliga sällskapet. (Süle, a a, s 97.)

¹⁸¹ Brev till författaren, 3/4 1974.

¹⁸² Jfr Süle, a a, s 126, 146. Szabó och den ”röde greven” Batthyány var nära vänner och beundrade båda Bakunin, Kropotkin och Tolstoj. Jfr Oscar Jaszi, ”Erwin Szabó und sein Werk”, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 1920 vol X, s 29.

Jaszi berättar om ett märkligt samtal med Szabó, i vilket dennes romantiska antikapitalism kommer till uttryck med alldeles påfallande klarhet: "Jag kommer livligt ihåg Szabós tillfredsställelse när han visade mig en almanacka av vilken det framgick att en välorganiserad och mångförgrenad katolskinspirerad rörelse höll på att grundas. Szabó pekade på bilderna av dem som hade hjälpt till att framställa almanackan och sade: 'Titta bara på de här ansiktena! Bara bondeblod! Jag vet att rörelsen just nu drivs framåt av jesuiter och att den är reaktionär. Men det gör ingenting: det är bara en symbol för den jäsning som råder på landsbygden och för förintandet av det "judiskt-kapitalistiska" pressmonopolet'."¹⁸³ I Szabós tänkande och lära står denna antikapitalistiska tendens i oupplöslig motsättning till en annan, ortodox-marxistisk, inriktning – i den Andra internationalens (Kautsky och Plechanov) evolutionär-materialistiska innebörd. Det var den som ibland fick honom att skriva att Ungern inte skulle vara moget för en socialistisk revolution, förrän det hade gått igenom ett borgerligt-demokratiskt industriellt stadium.¹⁸⁴

På grundval av denna romantisk-revolutionära antikapitalism och sina anarkistiska sympatier intog Szabó samma ståndpunkt som den franska revolutionära syndikalismen och utnyttjade dess ideologiska arsenal i kampen mot den slätstrukna och slentrianmässiga parlamentarismen, mot de kompromisser och den brist på moralisk resning som utmärkte den socialdemokratiska byråkratin. Då Szabó vistades i Paris 1904 blev han sålunda bekant med de intellektuella kring tidskriften *Mouvement Socialiste*; han studerade ivrigt Sorels, Lagardelles, Arturo Labriolas och Robert Michels' skrifter och blev tidskriftens ungerske korrespondent. Men han misslyckades i sina försök att skapa en revolutionär-syndikalistisk rörelse i Ungern inom det socialdemokratiska partiet och, framför allt, bland fackföreningarna. Precis som Michels i Marburg kunde han bara finna lyhörda åhörare inom en begränsad krets intellektuella.¹⁸⁵

Bortsett från en del verkliga doktrinära och politiska skillnader var det något annat som fick Szabó att attraheras av Sorel, nämligen problematiken kring en revolutionär, asketisk, ädel och heroisk moral i radikal motsättning till den kapitalistiska hedonismen och bourgeoisins osminkade materialism. Denna tendens till moralisk stränghet, som i Szabós fall förde honom närmare den etiska idealism som utmärkte Lukács' humanistiska (*geisteswissenschaftliche*) grupp. (Han uppmuntrade dem till exempel att upprätta sin "Fria skola".) Det var en tendens som kom till politiskt uttryck i sådana extrema och oförsonliga formuleringar som: "Kampen för rena mål kan bara föras med rena medel", eller "Det är bättre att godta det onda än att ändra det med onda medel". Vi skall senare studera det inflytande som dessa slagord utövade på Lukács 1918.¹⁸⁶

Szabós inflytande gjorde sig framför allt gällande inom två grupper av studenter och intellektuella, där de flesta medlemmarna senare blev kommunister 1918-19.

1. Den revolutionär-syndikalistiska gruppen, som delvis härstammade från "Galileo-cirkeln" hade under påverkan av Zimmerwaldkonferensen börjat med antimilitaristisk agitation 1917. Till en början leddes den av Ilona Duczynska, som hade fört in material från Zimmerwald i landet; men när hon arresterades i januari 1918, fortsatte gruppen sin verksamhet med Ottó Korvin som ledande kraft (den kommande ledaren för det ungerska kommunistpartiet och

¹⁸³ Ibid, s 31f. För att undvika missförstånd bör vi framhålla att Szabó, vars verkliga namn var Schlesinger, själv var av judisk börd.

¹⁸⁴ Denna andra inriktning kan också bero på det Samfundsvetenskapliga sällskapets antifeodala liberal-demokratiska inflytande; Szabó var aktiv medlem där. Jfr Révai, "Erwin Szabó et sa place dans le mouvement ouvrier hongrois" i *Etudes historiques*, Budapest 1955, s 138ff.

¹⁸⁵ Jfr Sök, a a, s 92f, 176-90; O. Jaszi, a a, s 33; J. Jemnitz, "La correspondance d'Ervin Szabó avec les socialistes et les syndicalistes de France (1904-12), *Le Mouvement Social* 1965 No 52, s 111-19.

¹⁸⁶ Jfr Jaszi, a a, s 32, 35 samt E. Szabó, "Müveltseg es Kultura" (Lärdom och kultur), *Szabad-Gondolat*, juni 1918. Denna sista källa uppmärksammades vi på av M. G. Litvan vid Budapests historiska institut. Enligt Jaszi hälsade Szabó först den ryska revolutionen med entusiasm, men uttryckte sedan för sina nära vänner moraliska betänkligheter om bolsjevikernas praktik.

sovjetrepublikens Röda säkerhetsstyrkor – 1919 mördad av kontrarevolutionen), Sallai (blivande ställföreträdande ledare för den Röda säkerhetstjänsten), författaren József Lengyel (som skulle gå in i partiet 1918) samt den kommande kommunistiske filosofen och ledaren József Revai. De båda första ledarna och denna så kallade ”andra grupp” (*masodik garnitura*) stod i nära förbindelse med Ervin Szabó, som direkt eller indirekt hade inspirerat de flesta av de antimilitaristiska flygblad som distribuerades av de revolutionära socialisterna.

Ideologiskt uppvisade denna strömning en då för tiden rätt vanlig blandning av revolutionär syndikalism, antimilitaristisk Zimmerwald-internationalism och lidelsefullt stöd åt oktoberrevolutionen.¹⁸⁷ Révai, som vid den tiden också hade attraherats av Szabós djärva idéer, gav fyrtio år senare följande förklaring till hur de hade påverkat de upproriska intellektuella: ”Denna lära hade inte vanhelgats genom krigets förräderi: motsatsen var fallet, den antimilitaristiska verksamheten hade gett den en enastående prestige och dess obarmhärtiga kritik av socialdemokratin gjorde den särskilt tilltalande. Därför fick den plötsligt en omåttlig betydelse – framför allt bland de socialistiska intellektuella som trevade sig fram i förvirringen kring 1917-18 och redan kunde höra dånet av sammanbrottet och den sociala revolutionen och som letade efter en kompass, ett rättesnöre, en lära. Endast i ljuset av dessa omständigheter kan i förstå hur Ervin Szabó, trots att han fullständigt saknade massbasis, erhöill ett oproportionerligt ideologiskt inflytande över ett helt socialt skikt.”¹⁸⁸

2. *Geisteswissenschaftskretsen*, där inflytandet från Szabó (förenat med Adys estetisk-politiska värld), framför allt förmedlades av Lukács själv. Denna grupps rätt esoteriska ideologi och världsåskådning hade inte bara sina intellektuella rötter i Ungern (Ady och Szabó) utan framför allt i tysk sociologi och filosofi. *Szellemkép*,¹⁸⁹ som de då med kärleksfull ironi kallades i Ungern, var himmelsvitt skilda från den positivistfärgade rationalistiska liberalismen inom Samfundsvetenskapliga sällskapet; de drogs snarare åt en passionerat romantisk antikapitalism, inte på ett politiskt utan på ett etiskt-kulturellt plan.¹⁹⁰

I sin kamp mot Jaszi och hans kollegers evolutionära scientism stödde sig denna grupp på den raffinerade och subtila ”tyska ideologin”, som Lukács hade fört hem från Max Weber-kretsen i Heidelberg och Mannheim från Simmelkretsen i Berlin. Den konservativa ungerska antikapitalism, som man kunde finna inom breda skikt av den traditionella småbourgeoisin, lantadeln och de katolska bönderna (företrädna av det oppositionsparti som kallades ”1848”), var så obskurantistisk, chauvinistisk och antisemitisk att den inte kunde tjäna som referenspunkt för *szellemkép*. Dessutom antog den tyska romantiska antikapitalismen speciella drag i detta intellektuella drivhus; nostalgin till en förfluten ”gemenskap” förkastades mer eller mindre till förmån för en verklig kulturkritik av kapitalismen. De ungerska *szellemkép* ingick, till skillnad från de tyska sociologiska och litterära kretsar som diskuterats tidigare, inte i det privilegierade universitetsetablissemangen och de var heller inte socialt knutna till en rural

¹⁸⁷ József Lengyel, *Visegrader Strasse* (1929), Berlin 1959, s 36ff samt Ilona Duczynskas brev till författaren den 31/1 och 1/8 1974. Duczynska skall ha fått Ervin Szabós samtycke till ett försök att avrätta greve Tisza. Också Révai betonar de nära förhållandena mellan gruppen och Szabó: ”Ervin Szabó var mycket aktiv i kulisserna: han sporrade, vägledde, utvecklade och skolade den antimilitaristiska rörelse som vände sig mot kriget och som under hans andliga beskydd och ledning hade kommit till stånd ur samarbetet och sammanslagningen mellan en ungersk grupp syndikalistiska arbetare och en grupp vänstersocialistiska studenter (Duczynska, Sugar m fl). Denna rörelse spelade en viktig roll i förberedelsen av de stora masstrejkerna 1918.

¹⁸⁸ Révai, a a, s 135f.

¹⁸⁹ Betyder ungefär ”de små andarna”, från det ungerska ordet för ande, *Szellem*.

¹⁹⁰ Jfr David Kettler, ”Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolutions of 1918/19”, *Telos* 1971 No 10, s 56f: ”Den allra viktigaste faktorn i denna strömning mot de samfundsvetenskapliga framstår snarare som en intellektuell än en politisk eller rent litterär utveckling. På det hela taget kan den nya vändningen beskrivas som ett mottagande av de nyromantiska, 'vitalistiska' eller till och med 'irrationalistiska' tendenser som hade brett ut sig i Frankrike och Tyskland under det första årtiondet av det nya seklet. Det var en reaktion mot det som kom att uppfattas som kälkborgerlighet hos 'framåtskridandets' förespråkare, ett uttryck för rädslan att Kulturen offrades för den hänsynslösa jakten efter materiell rikedom.”

eller urban småbourgeoisi på tillbakagång. I deras ögon var den förkapitalistiska och halv-feodala världen mindre ett nostalgiskt ihågkommet förflutet än den förtryckande och förkvävande verkligheten i Tiskas Ungern. Det är i ljuset av den ungerska samhällsformationens allmänna karaktär, dess relativa efterblivenhet, som vi kan förstå varför den antifeodala jakobinska dimensionen och en alldeles speciell romantiskt antikapitalistisk tendens kunde framstå som komplementär snarare än motsägelsefull för vissa delar av den ungerska intelligentsian. Denna säregna kombination, som vi redan tog upp i samband med Ady, var en potentiellt explosiv blandning. Det var inte av en tillfällighet som många medlemmar av denna strömning, till skillnad från både liberal-demokratiska intellektuella och antiborgerliga konservativa, blev kommunister under 1919. Om man dessutom inte tar hänsyn till kluvenheten bland de nyromantiska ”andliga” intellektuella är det omöjligt att förstå deras relativa samexistensen med den liberal-progressiva strömningen – se till exempel deras engagemang i Samfundsvetenskapliga sällskapet (där Szabó och Mannheim var medlemmar), *Huszadik Szádad*, *Nyugat* osv, det vill säga i ”fronten mot feodalism, chauvinism och klerikalism” som Jaszi talade om.¹⁹¹

Det offentliga uttrycket för *szellemkék* var Fria humanistiska skolan som omfattade ett antal seminarier och föreläsningar avsedda för en högst utvald intellektuell elit. Gruppen var för det mesta rätt isolerad i det ungerska samhället och hade mycket mindre kontakt eller närhet till småbourgeoisin och mellanskikten än de tyska intellektuella vid sekelskiftet. Medvetet eller inte, så använde förmodligen Mannheim *szellemkék* som modell när han senare kom med sin välkända analys av en *freischwebende Intelligenz*.¹⁹²

I ett brev som Lukács skrev till David Kettler 1962 gjorde han ett viktigt påpekande om detta ”andliga” seminarium: ”I den mån jag kan minnas Fria humanistiska skolan, så var den allmänna stämningen där ingalunda konservativ. Det som i huvudsak förenade föreläsarna var oppositionen mot kapitalismen i namn av en idealistisk filosofi. Den enande faktorn var förkastandet av positivismen.”

Denna anmärkning var i själva verket ett polemiskt svar till hans vän Horváths uppfattning att den Fria skolan ”snarare stod till höger än till vänster” om Samfundsvetenskapliga sällskapet. Här bör vi lägga märke till hur Lukács likställer kapitalism och positivism, när han tar upp sitt perspektiv från åren mellan 1915 och 1918. Men i samma brev till Kettler varnar han denne för att överdriva skolans revolutionära roll: ”Det vore bra om ni tonade ned förställningen om skolans betydelse för att bereda vägen för den kommunistiska ideologin. Det förhållandet att flera av dess medlemmar blev framträdande kommunistiska ideologer låg bara i tidens väsen.” Kettler framhåller emellertid med rätta att även om det är nödvändigt med en del reservationer och att man undviker överförenklingar, så kan vi inte bortse från att många fler medlemmar från Fria skolan än från Samfundsvetenskapliga sällskapet senare följde ”tidens väsen” och blev kommunister.¹⁹³

Den kommunistiske författaren József Lengyel, som hade föga sympati för gruppen, beskriver den på följande sätt: ”De 'humanistiska pojarna' hade öppnat en speciell skola med studiekurser under kriget, en Budapest-filial av den tyska idealistiska filosofin, där man studerade de gamla mystikerna och Husserl, Bolzano och Fichte; de var antimilitaristiska och ägnade sig åt samhällsvetenskap i Max Webers anda, som var den tidens mode.”¹⁹⁴

¹⁹¹ Man bör inte glömma bort att en av de mest framträdande *Szellemkék*, poeten Anna Leszai, var gift med Oscar Jaszi. För denna ”överströmning” mellan de motsatta tendenserna, se Kettler, a a, s 55.

¹⁹² Jfr J. Gabel, ”Mannheim et le marxisme hongrois”, *L'homme et la Société* 1969 No 11, s 139.

¹⁹³ Kettler, a a, s 60, 69f.

¹⁹⁴ Lengyel, *Visegrader Strasse*, s 140. Fria skolans inriktning framgår av en presentation av de föreläsningar som hölls under den andra terminen 1917. För dessa svarade Mannheim, Lukács, Fogarasi, Béla Balázs, Arnold Hauser, Ervin Szabó, Bela Bártok och andra: ”Europas kultur vänder än en gång tillbaka till den metafysiska idealismen efter 1800-talets positivism.” Föreläsningarna hade till syfte att ”uttrycka den ståndpunkt som

Tillsammans med Lukács var utan tvekan Karl Mannheim skolans *spiritus rector*. Mannheim hade studerat ett år för Simmel i Berlin och återvände 1913 som glödande anhängare av den tyska sociologin och den nykantianska humanistiska skolan (Dilthey, Rickert m fl). I ett programmatiskt föredrag han höll på skolan 1917 sammanfattade han väl det som *szellemkép* allmänt intresserade sig för. Under rubriken "Själ och kultur" utvecklade Mannheim Simmels problematik om kulturens tragedi, motsättningen mellan subjektiv själ och objektiv kultur. Själen skapar kultur, hävdade han, men kulturen blir "ett Golem... som för en oberoende existens och eget liv", ett alienerat liv främmande för själen. I början av föreläsningen gjorde han en högst belysande uppräkningslista av dem som han kallade "föregångarna på vår väg": "Dostojevskijs världsåskådning och livshållning, Kiekegaards etik, den tyska tidskriften *Logos* och den ungerska tidskriften *Szellem*, Lask, Zalai. Bland våra vägvisare skulle jag också kunna nämna Paul Ernsts och Riegls estetiska uppfattningar, den nya franska poesin, ungrarna Bártok och Ady och slutligen teaterörelsen *Thalia*".¹⁹⁵ De andra författare som nämndes i föredraget utgör en inte mindre betecknande uppsättning: Meister Eckhardt, Rousseau, Kant, Schlegel, Schiller, Marx, Simmel och – Lukács. Men Mannheim tillägger att dessa namn frambesvärjer inte skolans verkliga väsen: "en etisk och estetisk normativism" hemmahörande inom "en metafysisk-idealistisk" världsåskådning.¹⁹⁶

Längre fram kommer vi att se likheten mellan en sådan världsåskådning och Lukács' egen problematik. 1920 publicerade Mannheim för övrigt en entusiastisk recension av "Teorin om romanen", där han betonade det nära förhållandet mellan Lukács' tolkningsmetoder och det medeltida tänkandet: "Medeltiden brukade alltid gå från det högsta till det lägsta; det var Descartes som först införde den ödesdigra principen att härleda det hela från delarna, toppen från botten." Lukács väljer givetvis det rätta vägen och baserar sin tolkning av de litterära verken "på en ande som bara kan beskrivas i metafysiska termer".¹⁹⁷

Här kommer vi till problemet med de ideologiska förhållandena mellan Mannheims tänkande, typiskt för *szellemkép*, och den tyska romantiken vars *intellektuella* (om än inte sociala) nostalgi till medeltiden han delvis tycktes dela. Denna närhet framträder klart i hans uppsats om det konservativa tänkandet, som många ser som hans främsta prestation. En detaljerad analys av detta arbete faller utanför denna studie om sekelskiftets ungerska intelligentsia. Det kan räcka med att säga att det innehåller en subtil och finkänslig "rehabilitering" av det romantiska tänkandet, i dess motsatsställning till den abstrakta, kalkylerande rationalismen, som utmärker det kapitalistiska systemet.¹⁹⁸ "Rehabiliteringen" gäller framför allt tyska författare som Adam Müller, Justus Möser och Novalis men den utsträcker sig till engelska romantiker som Burke, vars förtjänst det är att ha framhållit medeltidens positiva värden vid en tidpunkt när de stod som direkta synonymer för obskurantism".¹⁹⁹ En av de mest originella och provocativa aspekterna av Mannheims uppsats är den parallell han mer än en gång drar mellan den romantiska och socialistiska oppositionen mot det borgerligt-liberala tänkandets abstrakta, individualistiska och kontemplativa karaktär. Det exempel på marxistiskt tänkande

framhåller betydelsen av transcendensens problem, mot materialismen som redan håller på att passeras, av principernas ovillkorliga giltighet, mot den relativistiska impressionismen." (Citerat i Kettler, a a, s 61.)

¹⁹⁵ Denna text skrevs ursprungligen på ungerska och finns publicerad i fullständig tysk översättning i Mannheim, "Seele und Kultur" (1917), *Wissenssoziologie*, s 67, 74.

¹⁹⁶ Ibid, s 68.

¹⁹⁷ Mannheim, "Besprechung von Georg Lukács' Die Theorie des Romans, *Wissenssoziologie*, s 88f.

¹⁹⁸ I en synnerligen belysande fotnot nämner Mannheim följande författare som exempel på sådana som analyserar den moderna rationalismens struktur och särart: Max Weber, Sombart, Simmel ("Penningens filosofi") samt Lukács (kapitlet om reifikation i "Historia och klassmedvetande"). Se Mannheim, "Das konservative Denken; soziologische Beiträge zum Werden des politischhistorischen Denkens in Deutschland", *Wissenssoziologie*, s 483.

¹⁹⁹ Ibid, s 471.

som han oftast åberopar är just ”Historia och klassmedvetande”.²⁰⁰

Fria skolan var den utåtriktade manifestationen av en mer eller mindre esoterisk grupp vänner som träffades varje vecka tillsammans med Lukács. Atmosfären i denna ryktbara ”Söndagskrets” har på ett utomordentligt sätt rekonstruerats av Anna Lesznai och Tibór Gergely:

”Dessa söndagsdiskussioner organiserades och dominerades för det mesta av Lukács: han brukade föreslå något diskussionsämne, som sedan gruppen ingående ägnade sig åt. Ofta kunde ämnet vara ett moraliskt och/eller litterärt problem och mycken uppmärksamhet ägnades åt Dostojevskij och tyska mystiker som Eckhardt. I en obestämd mening skulle man kunna säga att gruppen stod till ’vänster’ i sina politiska sympatier; men det är mer korrekt att betona hur opolitiska vi alla var. Gruppen hade i själva verket mer gemensamt med ett religiöst möte än med en politisk klubb: det rådde en ceremoniell, kvasireligiös stämning på mötena.”²⁰¹

Från detta kotteri av ”andliga aristokrater” rekryterades en frapperande hög andel kommunister och anhängare till 1919 års sovjetrepubliks ”kulturrevolution” – något som inte kan förstås om vi inte tar hänsyn till den potentiellt explosiva karaktären i *szellemkéks* ideologi. Som vi har sett sammankopplades i den en antifeodal, jakobinsk dimension med en antikapitalistisk, romantisk dimension; det påminde om två lättantändliga ämnen som exploderar när en yttre kraft för dem i kontakt med varandra.

I fallet med våra ”andliga vetenskapsmän” var denna kraft den revolutionära rörelsen i Ungern 1918-19.

Dessa kortfattade iakttagelser om den radikaliserade intelligentsian i Ungern kan sammanfattas på följande sätt. Den ungerska samhällsformationen – ett specifikt uttryck för en kapitalism med halvfeodala strukturer till följd av en ojämn och kombinerad utvecklingsprocess – uppvisade många likheter med den ryska. Frånvaron av en revolutionär-demokratisk bourgeoisie och proletariats specifika vikt tenderade i både fallen att driva över den upproriska

²⁰⁰ Ibid, s 425, 429, 504.

²⁰¹ Kettler, a a, s 59. Kettler citerar ett mycket intressant vittnesbörd av den berömde konsthistorikern Arnold Hauser: ”Lukács var förbunden med Lask, Weber och Jaspers och var intresserad av filosofi och religion; han hade återvänt från Heidelberg som ett slags mystiker... Söndagskretsen möttes varje vecka hemma hos Béla Balázs ungefär mellan åren 1915 och 1918... Vi talade aldrig om politik, utan om litteratur, filosofi och religion... Gruppens skyddshelgon var i början Kierkegaard och Dostojevskij.”

En förteckning över de främsta deltagarna i Söndagskretsen mellan 1915 och 1919 uppvisar följande namn: *Frigyés Antal*, marxistisk konsthistoriker, under kommunen 1919 biträdande föreståndare för konstdirektoriet. *Béla Balázs*, poet, författare och kommunistisk aktivist från 1919 och framåt, under kommunen ledare för litteratur- och konstavdelningen i folkkommissariatet för utbildning.

Béla Fogarasi, filosof, översättare av Bergson till ungerska före 1914 (höll ett livligt senterat anförande 1917 till Fria skolan om ”konservativ och progressiv idealism”; lärjunge till Lukács, kommunistisk partimedlem och ledare för den högre utbildningen under kommunen).

Lajos Fülep, filosof och konsthistoriker, nära vän till Lukács, grundade tillsammans med honom tidskriften *Szellelem* 1911.

Tibor Gergely, målare, Anna Lesznais andre man.

Arnold Hauser, sociolog och konsthistoriker, stod marxismen nära.

Anna Lesznai, poet och romanförfattare, en av Lukács' närmaste vänner, vid den tiden gift med Oscar Jaszi.

Karl Mannheim, sociolog.

Emma Ritoók, vid den tiden nära vän till Bloch och Lukács (stödde senare Horthys kontrarevolution och tog avstånd från sina tidigare vänner i en bok från 1922 med titeln ”Andens äventyrare”).

Erwin Sinkó, författare, vid den tiden tolstojansk socialist, under kommunen 1919 officer med befäl över sovjethuset (folkkommissariernas högkvarter). Wilhelm Szilasi, filosof, lärjunge till Husserl och Heidegger.

Charles de Tólnay, konsthistoriker.

Eugene Varga, ekonom, tidigare vänstersocialist, deltog i grundandet av det ungerska kommunistpartiet 1918, folkkommissarie för ekonomin under sovjetrepubliken.

John Wilde, konsthistoriker (arbetade 1919 i utbildningskommissariatets konstavdelning).

Källor: Mészáros, Lukács' *Concept of Dialectic*, London 1972, s 124f. Lukács, ”La politique culturelle de la Commune de Budapest”, *Action poétique*, 1972 No 49, s 23-31.

intelligentsian till arbetarrörelsens läger. Men i Ungern kunde den rörelsen, till följd av sin djupt reformistiska karaktär, inte utöva någon lockelse. Intelligentsians ”röda” flygel, företrädd av Ady, Szabó och strömningen påverkad av dem var samtidigt jakobin-demokratisk och antikapitalistisk (besläktad med de europeiska nyromantiska tendenserna). Den eftersträfvade på ett förvirrat sätt en total omvandling av det ungerska samhället; men frånvaron av en revolutionär social kraft, vare sig borgerlig eller proletär, gjorde den till ett isolerat och ”fritt svävande” skikt. Ju mer dessa tänkare, författare eller filosofer före 1917 hamnade i ett radikalt motsatsförhållande till det feodalt-borgerliga status quo, desto mer drev dem deras isolering och maktlöshet inför det rådande systemet till en känsla av förtvivlan och tragisk världsåskådning.²⁰² Men i jämförelse med den tragiska åskådning som var gängse i Tyskland vid sekelskiftet, utmärktes denna företeelse av större radikalism, brist på uppgivenhet och en verkligt revolutionär potential som förstärktes av den begynnande radikaliseringen av de intellektuella. Som ett exempel på denna utvecklingsprocess kan vi återge följande ångestfyllda vädjan till kejsaren från en grupp ungerska konservativa 1918: ”Den revolutionära spänningen har vidare skärpts genom att flertalet av den intellektuellt arbetande medelklassen sjönk ned till en proletär levnadsstandard – ja, till och med övergav sin speciella position och gick över till socialdemokraternas läger.”²⁰³

Den ungerska revolutionära intelligentsians tvåfaldiga strävanden, antifeodala och antiborgerliga, skulle först få ett historiskt svar och en konkret syntes i och med den ungerska revolutionen 1918-19; först då skulle proletariatet under kommunistisk ledning framträda på den sociala och politiska arenan som subjektet för den tvåfaldiga revolutionen, den demokratiska och den socialistiska. I sin ”oavbrutna” eller ”permanent” revolution sammansmälte sålunda det kommunistiska partiet de jakobinska och antikapitalistiska aspekter som hade förblivit en intuition (Ady) eller en olöst motsättning (Szabó) för den ”röda” intelligentsian. Den ideologiska krisen för de intellektuella som påverkats av Ady och Szabó kom att finna en logisk och sammanhängande lösning när ett stort antal av dem gick över till kommunistpartiet och till Sovjetrepubliken. Ty i och med kommunistpartiets och den revolutionära proletariatets framträdande som en väldig social kraft omvandlades deras bittra, ångestfulla förtvivlan i en lysande explosion till en ofantlig, lidelsefull och messianistisk förhoppning.

²⁰² Som Lukács påpekar i sin artikel om Béla Bartók (1970): ”Hederliga och uppriktiga politiska tänkare... uppfattade hur människorna deformerades till följd av alliansen mellan feodalismens rester och den begynnande kapitalistiska produktionen. Känsla och tanke protesterade mot detta, men a priori trodde de, att det inte fanns någon möjlighet, inte ens teoretisk, till en radikal opposition, som skulle leda till eller uppmuntra handling.” (*New Hungarian Quarterly*, 1971 No 41, s 44.)

²⁰³ Citerat i Kettler, a a, s 46f.

II. Hur en intellektuell blir revolutionär

För socialismen är inte bara arbetarfrågan eller frågan om det så kallade fjärde ståndet, utan... frågan om Babels torn som avsiktligt skapas utan Gud, inte för att man skall nå himlen från jorden utan för att ta ned himlen till jorden.

DOSTOJEVSKIJ, *Bröderna Karamazov*

1. Lukács' antikapitalism och den tragiska världsåskådningen

Lukács' utveckling sammanföll med den allmänna ideologiska krisen för den centraleuropeiska intelligentsian, i vars liv han var direkt delaktig via olika tyska och ungerska intellektuella grupper. Tidigt under sin utveckling mötte han två gestalter, som gjorde ett djupt intryck på honom: Endre Ady, den mest revolutionära företrädaren för den ungerska jakobinska demokratin, samt Ernst Bloch, den mest radikale företrädaren för den tyska kulturella antikapitalismen.

Utgångspunkten för Lukács' tänkande var, som han framhåller i en självbiografisk text från 1969, "ett lidelsefullt förkastande av den rådande ordningen i Ungern".¹ Men trots det identifierade han sig inte med den radikal-demokratiska oppositionen i de moderata intellektuella kretsarna utan var snarare en "tolererad gäst" i Samfundsvetenskapliga sällskapet, *Nyugat* och *Huszadik Szdzad*.² Inte av en tillfällighet beskrevs hans bok om det moderna dramas utveckling av en ungersk kritiker (Géza Feleky) som "pinsam" för både progressiva och konservativa. Det var heller inte en tillfällighet att Endre Ady var den ende, eller nästan den ende, ungerske tänkare med vilken han delade detta radikala och totala förkastande av den etablerade ordningen.

Lukács placerar Adys poesi – som "en veritabel chock" beskriver han sitt eget möte med denna – inom ett brett filosofiskt-historiskt sammanhang: "Den tyska filosofin förblev konservativ i fråga om samhällets och historiens utveckling: försoning med verkligheten var en av hörnstenarna i den hegelianska filosofin. Ady fick ett så avgörande inflytande just därför att han aldrig för ett ögonblick försonade sig med den ungerska verkligheten eller, för den delen, med epokens allmänna verklighet... När jag för första gången mötte Ady, följde denna oförsonliga ande mig i varenda tanke som en ofrånkomlig skugga... 1 hans poem 'Hunnern, en ny legend', skildrar han denna hållning till livet, historien, vad som var igår, vad som är idag och vad som kommer att vara imorgon: 'Jag är/Tron som protesterar och kallelsen att vägra/Blott hunden har en herre/Ugocsa non coronat'."³

Ugocsa är ett litet län i östra Ungern som vägrade att stödja monarken vid valet av den förste habsburgkungen. *Ugocsa non coronat* är en historisk symbol för den upproriska ungerska andan och mer allmänt sett för modig och okuvlig protest, även om den är dömd på förhand.⁴ Detta är en avgörande punkt om man vill förstå Lukács' revolutionära politiska utveckling: den började med ett fullständigt förkastande av den hegelianska "försoningen" med verkligheten;⁵ och han upphörde att vara en konsekvent revolutionär 1926, just vid den tidpunkt då

¹ Lukács, "Förord" till *Magyar Irodalom, Magyar Kultura*, Budapest 1970, s 6. Lukács talar också om sina "känslor av våldsamt hat mot hela det officiella Ungern".

² Ibid, s 11.

³ Ibid, s 8. Jfr Lukács' intervju från 1969 med András Kovács: "Det var Ady som med sitt 'Ugocsa kröner inte' fick oss att förkasta dåtidens kapitalistisk-aristokratiska Ungern." (Lukács, *L'Uomo e la rivoluzione*, Rom 1973, s 67f.)

⁴ Jfr Ferenc Fehér, *Das Bündnis von Georg Lukács und Béla Balázs bis zur ungarischen Revolution*, manuskript, s 17, publicerat på ungerska i *Irodalomtörténeti Tammányok* 2-3, Budapest 1969.

⁵ I en rad anteckningar Lukács skrev omkring 1915-16 återvände han till den frågan och kritiserade Hegel för hans tendens att "dyrka det som existerar". Citerat av F. Fehér i *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus*, opubl manuskript 1975, s 123.

han anslöt sig till den hegelianska realismen i "försoningen".

Vad som fängslade den unge Lukács i Adys lyrik var det förhållandet att han till skillnad från *Nyugat* och *Huszadik Szdzad* inte bara förkastade det gamla feodala Ungern utan också det västliga borgerliga "framåtskridandet": "I grund och botten var hela denna fas i min utveckling inspirerad av missnöje och revolt mot den ungerska kapitalism som hade växt upp ur 'lågadeln'. Samma känslor låg bakom min oreserverade beundran för Ady; men inte för ett ögonblick gav de mig tanken – som för det mesta accepterades av de ungerska vänsterintellektuella att man för att finna en utväg måste införa den västliga kapitalistiska civilisationen i Ungern... Även om mina tankar var förvirrade teoretiskt sett, såg jag det revolutionära förintandet av samhället som den enda tänkbara lösningen på epokens kulturella motsättningar."⁶

För både Lukács och Ady följde en tragisk världsåskådning från denna etiska revolt mot den feodal-borgerliga ordningen, förenad som den var med avsaknaden av en verkligt revolutionär kraft på den politiska och sociala arenan. I en av sina första artiklar om Ady från 1909 skisserade Lukács denna problematik klart. Ady ses som poeten för de "ungerska revolutionära utan revolution". "Endre Adys publik är så grotesk att man kan gråta. Den består av människor som har en känsla av att det inte finns någon hjälp att få – blott revolutionen återstår; människor som vet att det som nu är aldrig har varit bra och inte heller nytt, att det aldrig har varit annat än en fallucka för allt nytt och gott; vad som är dåligt går inte att lappa ihop, det måste man göra sig av med för att bereda plats för nya möjligheter. Det skulle behövas en revolution, men inte ens de mest avlägsna möjligheterna till ett sådant försök går det att hoppas på."⁷ Uppenbarligen var Lukács själv en del av denna "publik", dömd till absolut, förtvivlad negativitet.

Det var vid denna tid (1910) som Lukács' första möte med Bloch "gav en avgörande impuls åt min filosofiska utveckling".⁸ Ända fram till 1914 skulle de båda tänkarna uppleva en verklig "ideologisk symbios" och förenas i en odelad etisk-messianistisk utopism.⁹ I Heidelberg spreds ett mycket roligt epigram präglad av Lask, som på ett förträffligt sätt fångade den världsåskådning som var gemensam för de båda unga filosoferna: "Vad heter de fyra evangelisterna? Matteus, Markus, Lukács och Bloch."¹⁰ Det var på grund av denna mystiska idealism som den antikapitalistiske Lukács vägrade att identifiera sig med arbetarklassens socialism: "Den enda möjliga förhoppningen skulle vara proletariatet och socialismen... /men/ socialismen tycks inte ha den religiösa kraft som förmår uppfylla hela själen – en förmåga som kännetecknar den tidiga kristendomen."¹¹ Lukács attraherades inte bara av kristendomen utan också av hinduisk och judisk mysticism, i det senarefallet som den förmedlats av den utopiske socialistiske teologen Martin Buber. Korrespondensen mellan Lukács och Buber mellan 1911-21, som nyligen upptäckts i Heidelberg och Jerusalem, avslöjar den förbluffande graden av vänskap och förståelse som förenade de båda tänkarna. I sina brev från 1911 skrev Lukács sålunda att läsningen av Bubers bok om Baal-Shem hade varit en "oförglömlig" upplevelse och att teserna om den hassidiska mysticismen borde publiceras i en så fullständig form som

⁶ Lukács, "Mon chemin vers Marx" (1969), *Nouvelles Etudes hongroises*, Budapest 1973 vol 8, s 78f.

⁷ Lukács, "Ady Endre" (1909), i Endre Ady, "Jag är på nya vatten", *Anthropos* 1978, s 109. Vår studie över Lukács' politiska tänkande tar sin början med denna artikel från 1909, förmodligen hans första revolutionära ställningstagande.

⁸ Lukács, "Förord" (1969), s 12.

⁹ I den intervju som Bloch beviljade mig den 24 mars 1974 sade han: "Vi var som kommunicerande kärl". (Ingår i appendix till den franska utgåvan av denna bok.).

¹⁰ Karl Jaspers, "Heidelberger Erinnerungen", *Heidelberger Jahrbücher* 1961, s 5. Se också Leandre Konders oppublicerade avhandling *Revolution und Gemeinschaft. Einige Grundzüge, Leistungen und Entwicklungsprobleme des politischen Denkens von Georg Lukács*, manuskript, II, s 9.

¹¹ Lukács, "Eszttétikai Kultúra", *Renaissance*, Budapest 1910, i *Művészet és társadalom* (Konst och samhälle), Budapest 1969, s 77.

möjligt.¹² Och tre år senare skrev den ungerske poeten Béla Balázs i sin dagbok om vännen Lukács: "Gyuris stora nya filosofi. Messianism. En enhetlig värld som frälsningens mål... Gyuri har upptäckt juden inom sig. Den hassiditiska sekten. Baal-Shem."¹³

Bloch utövade ett mycket djupt inflytande på Lukács vid den här tiden. Paul Honigsheim träffade dem i Heidelberg 1912 och beskrev dem senare som "Ernst Bloch, den katolskt-inspirerade judiske apokalyptikern, tillsammans med sin lärjunge Lukács".¹⁴ Det var också Bloch som övertalade Lukács att följa honom till Heidelberg, där han i Max Webers krets skulle komma att finna "en sällsynt förståelse för mina ovanliga uppfattningar".¹⁵ Lukács' nyligen upptäckta korrespondens från tiden före 1917 visar omfattningen av hans kontakter med Heidelbergkretsen och den bredare strömningen av tysk romantisk antikapitalism. Vid den tiden brevväxlade Lukács bl a med Margarete Bendemann, Richard Beer-Hoffman, Ernst Bloch, Martin Buber, Max Dessoir, Hans von Eckhart, Paul Ernst, Friedrich Gundolf, Karl Jaspers, Emil Lask, Emil Lederer, Karl Mannheim, Rudolf Meyer, Gustav Radbruch, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Hans Staudinger, Ernst Troeltsch, Alfred Weber, Max Weber och Leopold Ziegler.¹⁶ Vilka var då de "ovanliga uppfattningar" som Lukács framförde i Heidelberg? Enligt Paul Honigsheims vittnesbörd, själv medlem i Max Webers krets, var Lukács "häftig motståndare till bourgeoisin, liberalismen, den konstitutionella staten, parlamentarismen, den revisionistiska socialismen, upplysningen, relativism och individualism".¹⁷ Lukács' förakt för den tyska socialdemokratin kände inga gränser. Honigsheim har beskrivit en scen som utspelades sedan de bevistat ett möte där den socialdemokratiska revisionisten Ludwig Frank hade talat: "När vi lämnade mötessalen, skakade Lukács upprört på huvudet och sade med rasande stämma, 'En socialist som vill försvara konstitutionen!'"¹⁸ Max Webers fru säger i sina memoarer, att Lukács var "påverkad av eskatologiska förhoppningar om ett nytt sändebud från den transcendente Guden" och såg "frälsningens grundval ligga i en socialistisk samhällsordning byggd på brödraskap".¹⁹ Men Lukács' messianism förde honom inte närmare det andra intellektuella kotteriet i Heidelberg: Stefan Georges mystisk-esoteriska vängrupp. I ett brev om tysk litteratur som Lukács sände till Félix Bataux i mars 1913 (och som nyligen

¹² Lukács-arkivet, Budapest. Lukács' anteckningar från 1911 innehåller flera utdrag ur Bubers verk *Die Legende des Baalschems och Geschichten des Rabi Nachmann*. Efter ett avsnitt gör Lukács anmärkningen att de judiska mystikerna "bestämt avvisade världen". (Notizbuch C), s 29. Samma år publicerade Lukács en studie om judisk mysticism i form av en recension av Bubers arbeten om hasidismen. Han såg den som den största och mest genuina rörelse sedan den tyska mysticismen under reformationen och framhöll den djupgående samstämmigheten mellan baalschem, vedaböckerna, Eckhart och Böhme. ("Zsidó miszticizmus", *Szellel* 1911:12, s 256f.)

¹³ Béla Balázs, "Notes from a Diary" (1911-1921)", *The New Hungarian Quarterly*, no 47, 1972, s 173.

¹⁴ P. Honigsheim, "Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg", *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, vol 5/3 1926, s 284. När jag frågade Bloch om detta, gav han följande blygsamma svar: "Det var ömsesidigt. Jag var lika mycket anhängare till Lukács som han till mig. Det fanns ingen skillnad mellan oss". Ett annat samtida vittne, Karl Jaspers, beskrev följande scen i Heidelberg före 1914: "Efter ett av Lukács' anföranden förklarade Bloch högtidligt: världsanden har just gått igenom detta rum." (Jaspers, s 5.) Det bör tillfogas att "Teorin om romanen" skrevs ungefär samtidigt som "Utopins ande" och det är ingen tillfällighet att Bloch senare kom att stödja sig på sin väns ungdomsarbeten i sin polemik mot den "ortodoxe" Lukács på 30-talet. Lukács själv erkände (1962) släktskapen mellan "Teorin om romanen" och Blochs första arbeten ("Utopins ande" och "Thomas Münzer"). Han framställer verkens gemensamma uppbyggnad som en sammansmältning av "vänsteretik" och "högerepistemologi". Jfr Lukács, "Avant-propos" i *La théorie du roman*, Paris 1963, s 17f.

¹⁵ Lukács, "Előszó" (1969), s 13.

¹⁶ Lukács-arkivet, Budapest.

¹⁷ P. Honigsheim, *On Max Weber*, New York 1968, s 24. 1910 började Lukács intressera sig för fransk revolutionär syndikalism, framför allt för dess kritik av den borgerliga parlamentariska demokratin. I en anteckningsbok från 1910 finner vi under rubriken "Demokrati" följande ytterst avslöjande bibliografi: Bouglés, "Syndicalisme et bergsonisme", *Revue du Mons*, 10 april 1909; Sorel, "Le socialisme est-il religieux", *Mouvement socialiste*, november 1906; Sorel, "Bürgerlichkeit u. Demokratie", *Mouvement socialiste*, december 1906; Paul Louis, "La crise du parlementarisme", *Mercure de France*, 1 februari 1910. Förteckningen innehåller flera andra texter av Sorel, Berth, Lagardelle och av den revolutionära syndikalisten Emil Pouget. (Notizbuch 1, 1910.)

¹⁸ Honigsheim, a a, s 26.

¹⁹ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, s 474.

upptäcktes i "Heidelberg-resväskan") avfärdade han de profetiska anspråken från den store lyriske poeten och dennes beundrare: "När personen i fråga inte är en verklig poet, inte ett verkligt sändebud och budbärare, kan han inte samla alla motsägelser inom sig själv och bära allt lidande på vägen genom klarhet till frälsning."²⁰ Det slående draget i detta brev från Heidelberg, mer slående än den skeptiska hållningen till George, är dess djupt religiösa problematik och dess underförstådda tro på ankomsten av en "sann" profet. Denna problematik framträder också i Lukács' bedömning av socialismen: "Den sista kulturellt verksamma kraften i Tyskland, den naturalistisk-materialistiska socialismen, har att tacka dolda religiösa inslag för sitt inflytande."²¹

Denna anmärkning bör jämföras med en förbluffande analys av marxistisk socialism som han utvecklade några år senare i "Det moderna dramas historia" (1911): "Socialismens system och dess världsåskådning, marxismen, bildar en syntetisk enhet – kanske den oförsonligaste och strängaste syntesen efter den medeltida katolicismen. När tiden är mogen för att ge den ett konstnärligt uttryck, kommer detta med nödvändighet att anta en form som är lika hård och sträng som den äkta medeltida konsten (Giotto, Dante) och inte som den rent individuella konsten, en skapelse av vår egen tid, varigenom individualismen drivs till sin spets."²² Detta stycke är utmärkande för den romantiskt antikapitalistiska problematik som man kan finna i flera av Lukács' texter under den här perioden. Intressant nog visade Max Weber en viss förståelse, om än inte sympati, för dessa uppfattningar. Enligt Honigsheim skall Weber ha sagt att "en sak blev klar för Lukács när han såg på Cimabues målningar... och det var att kulturen bara kan existera tillsammans med kollektivistiska värden".²³

Trots den gynnsamma genklang som Lukács' världsåskådning fick inom Max Weber-kretsen, blev han till följd av sin etisk-revolutionära inriktning rätt marginaliserad inom gruppen.²⁴ Det stämmer verkligen att Lukács förkastade kapitalismen mycket våldsammare än flertalet tyska intellektuella i Heidelberg. Dessutom kritiserade han deras brist på en sammanhängande tragisk vision och, framför allt vad gällde Dilthey och Simmel, deras tendens till moralisk och mänsklig "försoning" med samhället.²⁵

Vi har redan uppmärksammat att det förekommer inslag av en tragisk världsåskådning hos Simmel, Tönnies och hela den livsfilosofiska strömningen. Men medan Tönnies till exempel var reformist knuten till socialdemokratins högerflygel, framstod den tyska eller ungerska socialdemokratin genom sin fantasilösa och parlamentariska karaktär som ett otänkbart alternativ till status quo för Lukács; och Lukács som var mycket radikalare i sitt idealistiska förkastande av världen hade också en mycket djupare tragisk uppfattning. Lukács' "politiskt-

²⁰ Brev från Lukács till Félix Bertaux, mars 1913, s 4. Lukács-arkivet.

²¹ Ibid, s 5. Brevet talar också om förhoppningen om en filosofisk pånyttfödelse i Tyskland, om ett filosofiskt system, "som kommer att uttrycka vår tids tysta religiositet". Detta anspelar förmodligen på Ernst Bloch.

²² *A Modern drama története*, Budapest 1911, s 156f. Citerat i Fehérs opublicerade manuskript *Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas samt Scheidewege der Dramen-Theorie des jungen Lukács*, s 416-42. Det är knappast troligt att Thomas Mann kände till Lukács' ungerska texter, när han skapade den jesuit-kommunistiske gestalten Naphta.

²³ Honigsheim, a a, s 27.

²⁴ "En viss världsåskådning, som jag då ansåg vara revolutionär, förde mig i konflikt med tidskriften *Nyugat*, isolerade mig inom Huszadik Szazad och gjorde mig till en 'outsider' bland mina kommande tyska vänner." (Lukács, "Előszó" (1969), s 9.)

²⁵ Se det intressanta arbetet av Lukács' elev och vän György Márkus, *Lukács' "erste" Ästhetik. Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács*, manuskript, s 11f. I ett brev till mig har Markus riktat uppmärksamheten på en annan betecknande skillnad mellan Lukács och Simmel: "Inte ens under perioden före 1918 försonade han sig helt med den tragiska världsåskådning han hade nått fram till; han kännetecknades aldrig av samma mer eller mindre cyniska självbelåtenhet som utmärkte Simmel; han sökte ständigt – men förgäves – efter möjligheter att lämna denna tragiska dualism. För varje år blev det alltmer omöjligt för honom personligen att acceptera omdömet 'non possumus' som något slutgiltigt." Brev till författaren den augusti 1974. Denna aspekt på den unge Lukács' ideologi gör det möjligt för oss att förstå varför han gick utöver den tragiska världsåskådningen genom sitt politiska engagemang 1918.

moraliska” tänkande under perioden 1910-16 var av det äkta romantiska antikapitalistiska slaget²⁶: han omfattade både den tyska intelligentsians problematik (kapitalismens oåterkalleliga utveckling) och de ungerska intellektuellas (ett ultrakonservativt och feodalborgerligt samhälles stabilitet) och kombinerade de båda i en extremt radikal ”ideologisk sammansmältning”, som utvecklades mot en konsekvent tragisk världsåskådning. På ett eller annat sätt återspeglades denna djupa etisk-kulturella opposition mot kapitalismen och denna tendens till det tragiska i de flesta av Lukács' estetiska arbeten från denna tid.

1909 skrev han ”En historia om det moderna dramas utveckling” – boken utgavs i Budapest 1911 och innehöll redan en del marxistiska inslag, låt vara en Marx sedd ”genom glasögon färgade av Simmel och Max Weber”.²⁷ Det är ingen tvekan att detta arbete delar de tyska intellektuellas romantiskt antikapitalistiska problematik med sitt tal om ”livets förtingligande” och ”tendensen till avpersonalisering och reduktionen av kvalitet till kvantitet” i det borgerliga samhället. Lukács kritiserar också rationaliseringen, ”denna önskan att reducera allting till siffror och formler”, som från det kulturella livet utplånar ”det synligas och det hörbaras, det påtagligas och det obestämbaras upplevelseelement”. Energiskt fördömer han intellektualismen på grund av att den ”tenderar att splittra varje gemenskap och isolera människorna från varandra”. Han framhåller dessutom att den moderna kulturen har blivit en borgerlig kultur i vilken ”en klass' ekonomiska former styr hela livet”; även jordbruksproduktionen, feodalismens traditionella bas, antar en alltmer kapitalistisk karaktär.²⁸

Den analys av kapitalismen som Lukács utvecklar är lånad både från ”Kapitalet” och Simmels ”Penningens filosofi”. Särskild tonvikt läggs vid alienationen: ”Kapitalismens ekonomiska huvudtendens är produktionens objektivisering genom vilken den skiljs från producentens personlighet. I den kapitalistiska ekonomin blir kapitalet självt som objektiv abstraktion den faktiske producenten som inte längre har någon organisk förbindelse med sin tillfälliga ägare. Det krävs inte ens att ägaren skall vara en individ (aktiebolag). Arbetet antar ett eget objektivt liv motsatt varje enskild människas. individualitet.” Denna kapitalistiska tendens till avpersonalisering uppträder på alla områden, inom den statliga organisationen (byråkratin, den moderna armén) såväl som inom det ekonomiska livets former (penningens allmänna herravälde, börsen etc).²⁹ Samhället är därför alltid en stridsplats för den tragiska konflikten mellan önskan efter personligt självförverkligande och förtingligad objektiv verklighet. Denna konflikt är i sin tur den sociala och kulturella grunden för den moderna dramatiska litteraturen:

”Även varat som sådant håller på att bli tragiskt. Med de yttre omständigheternas växande makt är

²⁶ I förordet från 1967 beskriver Lukács själv sin ideologi på den tiden som ”etisk idealism... med alla dess antikapitalistiska övertoner. ”Vorwort”, *Werke*, 2, Neuwied 1968, s 12. Han erkänner också att den ”lämnade en rad verkliga bidrag” till hans utveckling mot marxismen. Det bör också tilläggas att Lukács omkring 1907-08 hade utarbetat en plan för ett verk om *Die Romantik des XIX. Jahrhunderts* och att han noga hade studerat de främsta tyska romantiska tänkarna (anteckningsböcker om Schelling, Schlegel, Novalis, Schleiermacher m fl). Jfr Markus, a a, s 5f.

²⁷ Lukács, ”Vorwort”, *Werke* 2, 1967, s 11. Denna bok har ännu inte översatts från ungerska, bortsett från kapitlet ”Zur Soziologie des modernen Dramas”, *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol 38, 1914.

²⁸ Lukács, ”Zur Soziologie des modernen Dramas” i *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied 1961, s 271, 287f. Begreppet ”reifering”, som kom att spela en central roll i ”Historia och klassmedvetande”, förekommer här för första gången i Lukács' arbeten.

²⁹ Lukács, a a, s 287f. 1909 hade Lukács skickat Simmel ett kapitel (översatt till tyska) av det första utkastet till sitt arbete. Han inbjöds till Berlin för att presentera sina teser vid ett seminarium som Simmel ledde. Denne bad då sin elev Ernst Bloch att ge ett omdöme om den okände ungerske författaren. Upptäckten nyligen av Lukács' brevväxling mellan åren 1900-1917 (i en väska som han lämnade kvar i Heidelberg, då han återvände till Ungern) klargör Simmels uppfattning om sin elev. I ett brev till Lukács den 22 juli 1909 skrev berlinsociologen: ”För övrigt vill jag inte dölja för er att jag finner de första sidorna jag läste mycket tilltalande, vad beträffar metoden. Försöken att härleda det mest innerliga och upphöjda från de mest externa och vulgära förhållandena finner jag fruktbara och intressanta.” (Lukács-arkivet, Budapest). Andrew Arato, som har studerat båda de ungerska volymerna, hävdar att Lukács' metod var mer historicistisk än Simmels och innehåller element av en marxistisk klassanalys. (Arato, ”Lukács' Path to Marxism (1910-1923)”, *Telos* no 7 1971, s 134.)

den minsta rörelse eller olämpliga förmåga tillräcklig för att framkalla en olöslig disharmoni.”³⁰

Lukács' första arbete där denna tragiska världsåskådning utvecklas konsekvent och systematiskt är ”Själén och formerna” från 1910. Lucien Goldmann har räddat denna bok från oförtjänt glömska och har inte bara med ojämförlig precision analyserat dess betydelsestruktur utan också klargjort dess förhållande till Kant, Pascal och Racine, samt dessutom till 1900-talets existentialistiska tänkande (i synnerhet Heideggers ”Varat och tiden”). I ”Den dolda guden” från 1955 använder således Goldmann ”Själén och formerna” för att reda ut Pascals ”Tankar” och omvänt Pascals paradoxer för att förklara den tidige Lukács' antinomier – allt genom en process av ömsesidig belysning genom vilken den tragiska världsåskådningen framträder i all sin rikedom och konsekvens.³¹

”Själén och formerna” är ett arbete vars djupa filosofiska och moraliska innebörd inte framträder omedelbart: de flesta av essäerna tycks ha ett rent estetiskt innehåll, som delvis tar upp mindre betydande samtida men nu närmast okända författare. Arbetets innebörd framträder först om man tar fasta på en anmärkning i det första kapitlet som definierar essäistens ironi: ”Den ironi jag syftar på består i att kritikern alltid talar om livets yttersta problem men med ett tonfall som antyder att han bara diskuterar bilder och böcker, bara de oväsentliga och vackra utsmyckningarna av det verkliga livet – och inte ens då deras innersta väsen utan bara deras vackra och onyttiga yta.”³² Med andra ord skall man läsa essäerna i ”Själén och formerna” som om de behandlade *livets yttersta problem*. Som i mycket av Lukács' övriga litterära kritik är här estetiken oupplösligt förbunden med en etisk problematik, med en moralisk ståndpunkt om det samtida livet och det kapitalistiska samhället. Det är därför ingen tillfällighet att många av de författare som diskuterades i ”Själén och formerna” direkt eller indirekt hör till den romantiska antikapitalistiska strömningen: Novalis, Kierkegaard, Theodor Storm, Stefan George, Paul Ernst osv. Det är heller ingen tillfällighet att Thomas Mann byggde på ”Själén och formerna”, när han skrev sin korta berättelse ”Döden i Venedig”,³³ och att han entusiastiskt hyllade Lukács' arbete i den mest ”konservativt antikapitalistiska” av sina skrifter, ”En politisk människas betraktelser”.

Vilken är då *betydelsestrukturen* i ”Själén och formerna”. I essän om tragedin beskriver Lukács Paul Ernsts pjäser som byggda ”i en arkitektur kännetecknad av en sträng och abrupt dikotomi”.³⁴ Så kan man också säga om Lukács' eget arbete; för dess axel är just en ”sträng dikotomi” mellan två typer av liv: liv och *livet*, dvs absolut och relativt liv, liv i vilket ”varandra ömsesidigt uteslutande motsatser... skarpt och bestämt skiljs från varandra” och liv med ”nyansernas sammansmältande kaos”; livet i vilket problemen framställs enligt Kierkegaards ”antingen eller” och liv som regleras av ”såväl som”. På den ena sidan finns det ”sanna livet”, ”alltid överkligt, alltid omöjligt för det empiriska livet”; på den andra sidan finns själva det empiriska livet, ”en anarki av ljus och mörker” i vilket ingenting fullbordas helt och hållet. Här ”flyter allting, allting smälter samman med något annat och blandningen är otyglad och oren... ingenting blommar ut till det verkliga livet”.³⁵

³⁰ Lukács, ”Zur Soziologie”, s 289. I en självbiografi som skrevs just före hans död gör Lukács följande värdering av sitt verk om det moderna dramat: ”En syntes av min barndoms och ungdoms problematik: ett meningsfullt liv är omöjligt under kapitalismen; kampen för ett sådant liv; tragedi och tragikomed.” (*Gelebtes Denken*, Frankfurt 1980.) Denna självbiografiska skiss i form av ofullständiga anteckningar är ett bokslut över Lukács' liv och en värdefull källa till hans intellektuella och politiska utveckling.

³¹ L. Goldmann, ”Georges Lukács l'essayiste”, *Revue d'Esthétique* no 1 1950; *Le Dieu caché*, Paris 1955; ”L'esthétique du jeune Lukács”, *Médiations* no 1 1961; ”Introduction aux premiers Œuvres de Georges Lukács”, *Temps modernes* no 195 1962; Kierkegaard vivant, Paris 1966, s 125-64; ”Lukács, György”, *Enciclopedia Universalis*, vol X 1971; *Lukács et Heidegger*, Paris 1973.

³² Lukács, *L'âme et les formes*, Paris 1974, s 22.

³³ Jfr Judith Tarr, ”Georg Lukács, Thomas Mann und Der Tod in Venedig”, *Die Weltwoche*, 2/7 1971.

³⁴ Lukács, a a, s 264.

³⁵ Ibid, s 16, 59, 247.

Tragedin härrör från denna motsägelse mellan kravet på absoluta värden och den empiriska, korrupta och korrumpierande världen. Det vill säga, den härrör från längtan efter ett autentiskt liv, som inte kan förverkligas i samhällets konkreta liv. Denna tragiska åskådning i form av ett radikalt och konsekvent förkastande av världen utvecklas mer utförligt i den sista essän, ”Tragedins metafysik”, som ägnas Paul Ernsts författarskap. De flesta av de föregående uppsatserna undersöker däremot olika former av förkastanden som Lukács i sista hand ser som oautentiska och otillräckligt radikala.³⁶

Detta omdöme gäller speciellt de försök att försona det autentiska livet med det empiriska livet som tydligast kommer till uttryck i Kierkegaards och romantikernas ”livskonst”. Då Lukács kritiserar sådana försök, använder han två eleganta, närmast identiska bilder: Kierkegaard försökte ”bygga ett kristallpalats av luft”, medan romantikerna försökte ”upprätta ett andligt Babels torn... med inget annat än luft som grundval”.³⁷ Denna metafor riktar uppmärksamheten på motsättningen mellan den (”kristalliska”) klarheten och strängheten i formernas värld, som pekar i riktning mot det absoluta (”Babels torn”), och den formlösa obeständigheten (”luft”) i det använda råmaterialet.

I essän om Kierkegaard kritiserar Lukács möjligheten att utföra en ädel och autentisk *handling* i ens liv. (Han syftar på den danske teologens brytning med sin fästmo Regine Olsen, som därigenom offrades för en odelad kärlek till Gud.) Här intar Lukács en hållning som är mer kierkegaardsk än Kierkegaard själv och uttrycker sin förvåning över den senares otrohet mot sina egna stränga uppfattningar: ”Hur kunde han göra det – han av alla människor, han som tydligare än någon annan såg de tusen aspekter, den tusenfaldiga skiftningen bakom varje motiv – han som så tydligt såg hur allting gradvis övergår till sin motsats?” För Lukács är viljan att försona det absoluta och livet med hjälp av en gest inget annat än ”självbedrägeri, hur storartat heroisk den än må vara”. Kierkegaard ville utföra en absolut ärlig handling; men ”kan någon vara ärlig inför livet och ändå stilisera livets händelser till dikt”? Svaret är givet: ”I livet finns det inget entydigt... och allt som har börjat ljuda behöver inte nödvändigtvis klinga ut.” Kort sagt måste ”poesin och livet tragiskt och slutgiltigt hållas isär”.³⁸ Antingen – eller...

Enligt Lukács är det försummelsen att göra en sådan ”slutgiltig åtskillnad” som är den främsta svagheten i den romantiska ”livskonsten”. Novalis och romantikerna ville omvandla livet till poesi: ”De omvandlade den poetiska konstens djupaste och innersta lagar till livets oavvisliga krav.” Eftersom de inte förstod den oöverstigliga klyftan mellan den poetiska formens entydiga och klara värld och den empiriska verklighetens tvetydiga värld, ”skapade de en enhetlig och organisk värld och identifierade den med den verkliga världen”.³⁹

I essän om Paul Ernst, ”Tragedins metafysik”, förkastar Lukács varje illusorisk försoning och kompromiss eller sammansmältning mellan de båda världarna. I den bemärkelsen identifierar han sig medvetet med den tragiska världsåskådningen som ett fullständigt förkastande av den empiriska världen till förmån för ”ett annat liv, fullständigt motsatt det vanliga livet”, ett liv som skulle styras av strävan efter det absoluta och väntan på *undret*.⁴⁰ Undret är för Lukács ”en ljusstråle, en blixtn som lyser upp det empiriska livets upptrampade stigar: något oroande och förföriskt, farligt och överraskande”. Det är ”klart och entydigt” och tillåter ”ingen relativitet, ingen gradering ingen nyans”. Själens som har upplysts av undret dömer världen

³⁶ L. Goldmann, ”L'esthétique du jeune Lukács”, i *Marxisme et sciences humaines*, Paris 1970, s 231. Det enda undantaget enligt Goldmann är det första kapitlet, som inför en dissonans i verkets strikta kantianska uppbyggnad.

³⁷ Lukács, a a, s 55, 78.

³⁸ Ibid, s 56, 60, 70. ”Och Kierkegaards heroism bestod just i att han ville skapa former från livet... Hans tragedi var att han ville leva det som inte kan levas.”

³⁹ Ibid, s 86f.

⁴⁰ Ibid, s 253.

och sig själv: ”Domen är grym och hård, utan nåd eller upphävande; domen utfärdas hänsynslöst även för det minsta fel, den svagaste antydning om förräderi mot väsendet.”⁴¹

I ”Själén och formernas” tragiska världsåskådning måste varje autentisk hållning, med Goldmanns ord, ”styras av kategorin 'allt eller intet', försmå allt 'mer eller mindre', förkasta alla gradskillnader och övergångar. För den människa som är medveten om sina villkor finns det bara det autentiskas och det icke-autentiskas ytterligheter, det sanna och det falska, det rätta och det orätta, värde och icke-värde; det finns inte något emellan. Men en sådan människa ställs inför en värld, där hon aldrig möter det absoluta värdet; i den är allting relativt och som sådant icke-existerande och helt utan värde.”⁴²

Är detta världen i allmänhet eller är det det moderna kapitalistiska samhällets *historiskt bestämda* värld? Vid ett ställe i ”Tragedins metafysik” låter Lukács problematikens verkliga omfattning bryta igenom: ”Och eftersom naturen och ödet aldrig har varit så fasansfullt själlösa som de är idag... så kan vi åter hoppas på tragedins ankomst.”⁴³ Men essäns tema är snarare ahistoriskt, förankrat i ”livets” och ”väsendets” abstrakta kategorier. Lukács rör sig bortom varje konkret social verklighet in i den etiska spänningens värld mellan det absoluta och det relativa, ”undret” och den empiriska verkligheten. Hur skall vi då uppfatta detta ”under” som inviger det autentiska livet?

En del av svaret kan finnas i en uppsats från 1912, som också är typisk för hans världsåskådning: ”Om andens armod”. I all sin rikedom och skönhet är detta förmodligen det mest ”litterära” verk som Lukács någonsin publicerat. Den trycktes i tidskriften *Neue Blätter* tillsammans med dikter och uppsatser av Theodor Däubler, Rudolf Kassner, Martin Buber, Francis Jammes och Rainer Maria Rilke – bara listan är ett helt program. I form av ett brev och en dialog skildrar Lukács en tragisk händelse: en man har inte kunnat förutse eller hindra en kvinna han älskar att begå självmord; en metafysisk och mystisk förtvivlan driver slutligen honom själv till självmord. Berättelsen hänger uppenbarligen samman med författarens eget liv: Irma Siedler, som hade haft ett förhållande med honom 1908, hade nyligen tagit livet av sig efter ett olyckligt äktenskap.⁴⁴ Men snarare än denna händelse i det verkliga livet är det Lukács' allmänna ideologiska utveckling som gör det möjligt för oss att förstå ”Om andens armod”. Dess betydelsestruktur påminner om ”Tragedins metafysik”; precis som i det arbetet förekommer det en sträng och obeveklig; klar och skarp dualism mellan två livsformer – ”levande” eller ”sant” liv, och ”olevande”, ”orent” eller ”vanligt” liv. Dessa båda världar bör ”hållas strängt åtskilda” och huvudpersonen i dialogen förkunnar sin djupa avsky för den lägre världen: ”Jag kan inte längre stå ut med vardagslivets oklarhet och ohederlighet.”⁴⁵

⁴¹ Ibid, s 247f, 253.

⁴² L. Goldmann, *Kierkegaard vivant*, s 130f.

⁴³ Lukács, a a, s 249.

⁴⁴ Utifrån Lukács' nyligen upptäckta dagbok drar Agnes Heller, Lukács' vän och elev, fram den djupa etiska och personliga betydelsen av denna episod i sin opublicerade filosofiska parabel *Das Zerschellen des Lebens an der Form: Georg Lukács und Irma Seidler*.

⁴⁵ Lukács, ”Von der Armut am Geiste, ein Gespräch und ein Brief”, *Neue Blätter*, Zweite Folge, Heft 5-6, Berlin 1912, s 72f, 75, 83. Han diskuterar också det vardagliga livets ”smutsiga förlopp”, ibid, s 73. Genom att lägga tonvikten vid den grundläggande motsättningen mellan de ”två livén” har vi utelämnat en viktig aspekt i *Von der Armut am Geiste* och andra essäer av den unge Lukács: arbetets förmedlande roll och dess sammansatta förhållande till livet. György Márkus har riktat min uppmärksamhet på denna brist: ”Jag håller helt med er om betydelsen i Lukács' tidiga liv av dualismen mellan det 'vanliga' livet och att 'leva' livet (eller någon annan terminologi). Men jag tror att det också fanns ett tredje element (och problematik) som han införde i sin begreppsapparat: *die Werke*. Både det vanliga livet och det autentiska livet är liv, tillvaro, Sein – men bortom, eller i en mening 'mellan' de båda, finns det kulturella objektiveringar, det vill säga objektiverade och förkroppsligade värden, som i egenskap av värden inte existerar utan gäller (gelten). Han kallar dessa Formen i *Die Seele und die Formen* och *die Werke* i Heidelbergmanuskripten och Gestaltungen des absoluten Geistes i analysen av Croce – men det allmänna begreppet är det samma. De uppenbarar sig ur vardagslivet och bara i förhållande till dem kan man formulera föreställningen om det autentiska livet. Problemet Vermittlung ställs således redan från början för

Av vad består det sanna livet – som enligt Lukács är unikt och rent, ärligt och klart? Det uttryck han använder – ”himmelrikets nedstigande till jorden” – var 1912 fortfarande laddat med individualistisk mysticism, men det skulle snart få en etisk-social och politisk innebörd för honom. Detta paradiset nedstigande äger rum genom ”godhetens” (*Güte*) under, som inte skall uppfattas som en egenskap utan som en nådegåva: ”Godheten är undret, nåden och frälsningen”. Det protestantiska och kierkegaardska inflytandet är helt påtagligt här. Men man kan inte låta bli att jämföra hans dualism mellan ”godhet” och ”vanligt liv” med Max Webers motsatspar ”karisma” (ett grekiskt ord som betyder just ”nådegåva”) och ”rutin”.⁴⁶

Som i ”Tragedins metafysik” leder det tragiska förkastandet av världen (”det vanliga livet”) till ett liv av väntan på undret. Människans främsta uppgift är att göra sig redo att motta nåden. Förutsättningen för en sådan upptagenhet (*Besessenheit*) av ”godhet” är enligt Lukács ”armod i anden” – ett djupt mystiskt begrepp som intar en central ställning i Meister Eckharts verk (se hans predikan *Beati pauperes spiritu*). Enligt Lukács innebär andens armod att man ”förbereder sig för nåden”: det är ”förutsättningen – den negativa principen vägen bort från livets usla oändlighet; eller med en annan formulering, att ”frigöra sig från den rena psykologiska bestämningen för att utlämna sig till sin djupare metafysiska och metapsykiska nödvändighet”.⁴⁷ Denna problematik syftar inte bara på den kristna mysticismen utan också på de orientaliska, i synnerhet hinduiska religiösa doktriner som Lukács då var intresserad av, förmodligen som följd av Max Webers inflytande. Den viktigaste av dessa var den brahmanska doktrinen att nåden (*bhakti*) bara kan erhållas genom *sacrificium intellectus* eller genom passiv mottaglighet, ett medvetande tömt på allt innehåll.⁴⁸

Lukács' kantianska dualism framträder också i den fullständiga, metafysiska motsättningen mellan avsiktens subjektiva värld och de yttre handlingskonsekvensernas objektiva värld. ”Godheten” ges en helt och hållet subjektiv definition (i andlig-etisk snarare än psykologisk innebörd): ”Vad bryr sig godheten om konsekvenserna? 'Vår skyldighet är att utföra Verket, inte att försöka vinna dess frukter', säger hinduerna. Godheten är utan nytta, på samma sätt som den är ogrundad (*grundlos*). Eftersom konsekvenserna hör hemma i de mekaniska krafternas yttre värld – krafter som inte bekymrar sig om oss.”

Som ett exempel på denna mystiska godhet, suveränt likgiltig för följderna av sina handlingar, omnämner Lukács Dostojevskijs ”heliga gestalter”: ”Kommer ni ihåg Sonja, furst Mysjkin, Aleksej Karamazov hos Dostojevskij? Ni frågade mig om det finns goda människor: här har ni dem. Och som ni ser är även deras godhet fruktlös, förvirrande och utan resultat. Vem hjälpte furst Mysjkin? Spred han inte i själva verket tragedi vart han än gick? Godheten är ingen garanti för att kunna hjälpa; däremot är den vissheten om den absoluta önskan att

den unge Lukács. Men detta understryker bara den tragiska karaktären av hans vision, för i de flesta av hans tidiga arbeten är värdena fortfarande transcendenta och kan inte förverkligas i det verkliga individuella livet. Problemet med dessa historiska och tidlösa objektiviseringar, betraktade som möjliga Vermittlungen mellan det autentiska och det icke-autentiska, skänker en specifikt dialektisk karaktär åt hans dualism... och lämnar den också öppen för andra lösningar.” (Brev till författaren den 3/8 1974.) Även om Márkus' iakttagelse är av stort intresse, förefaller det som om detta dialektiska inslag förblir underordnat en i grunden dualistisk och ”metafysisk” (fördialektisk) begreppsram och världsåskådning.

⁴⁶ Lukács, a a, s 74. Jfr A. Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, New York 1971, s 273. ”1912 skrev Lukács en berättelse, Von der Armut des Geistes, som förmodligen avslöjar den typ av diskussioner som fördes i Weber-kretsen vid den tiden.”

⁴⁷ Lukács, a a, s 85f, 88f. Jfr Jeanne Ancelet-Hustache, *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, Paris 1956, s 60: ”Det som han predikar är därför andens fattigdom, precis som förordades i Evangelierna. Man är alltid på väg till den fullständiga hängivelsens *Gelassenheit*. Denna självförnekande själ kommer Gud att förläna sin nåd.” Lukács' anteckningsbok från Heidelberg 1911 innehåller utdrag från och kommentarer om S. Frank, Eckhardt, Anselm och flera judiska mystiker. Till en del användes de i utformningen av dialogen. Jfr Márkus, *Lukács' ”erste” Ästhetik*.

⁴⁸ För arbeten av Max Weber om denna fråga, se Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New York 1962, s 167, 175f.

hjälpa!”⁴⁹ Underförstått tar Lukács här upp Webers problematik om motsättningen mellan en sinnelagsetik och en ansvarsetik. Det är därför ingen tillfällighet att Weber läste Lukács' ”Om andens armod” med största intresse och i ett samtal med en vän jämsställde den med ”Bröderna Karamazov”. Han såg den som en slående bekräftelse på tesen att moraliskt beteende inte skall dömas efter dess resultat utan efter dess inre värde.⁵⁰

I ”Andens armod” motsvaras föreställningen om de ”två leven” av två slags människor: å ena sidan de som är eller kan bli ”upptagna” av ”nåden” och bli goda; å andra sidan de som är dömda till det vanliga livets dystra skärseld.⁵¹ Här uppenbarar sig på nytt de aristokratiska tendenser som redan fanns i ”Själen och formerna”, nu i den märkliga läran om ”kaster”. I en dialog med den tragiska hjälten frågar Martha honom: ”Om jag förstår er rätt, vill ni upprätta nya grundvalar för kasterna. Enligt er uppfattning finns det blott en synd: att blanda kaster.” Svaret är jakande: ”Ni har förstått mig förbluffande väl... Var och en har sina plikter; det är efter dessa vi människor sorteras i de olika kasterna. Godheten är plikten och dygden hos en kast som står högre än min.”⁵²

I ett avsnitt från ”Utopins ande” talar Ernst Bloch om Lukács som ”moralitetens absoluta ande”, som sökte ”omforma kasterna på metafysisk grund”.⁵³ När jag tog upp detta problem med honom i min intervju, betonade Bloch den aristokratisk-katolska dimensionen av Lukács' ”metafysiska kaster”: som på medeltiden rör det sig om dygder som var specifika för varje socialt stånd. De löpte i en ”omvänd” hierarki, där svårigheter, askes och självupppoffring steg med trappstegens höjd – se på munkväsendet.⁵⁴ Det är också vad Martha anför som anklagelse mot sin samtalspartner i ”Andens armod”: ”Ni vill bli munk... Gör inte er asketism det hela bara lättare för er?” Men Lukács valde inte ordet *kast* lättvindigt; det för oss åter till den hinduiska mysticismen, som tilldelar varje kast bestämda plikter och regler men som skarpt skiljer mellan dem som förmår ta emot nåden på askesens väg och ”alla de andra”. Den namnger också kastblandning och regelöverträdelser som den främsta synden. Det är bättre att man utför sina egna kastplikter dåligt än att man med största entusiasm utför en annan kasts plikter.⁵⁵ Härav följer den tragiska gestaltens förtvivlan i ”Andens armod”: ”Om jag ville leva, vore det att överträda min kasts gränser. Att jag älskade henne och ville hjälpa henne var redan en överträdelse. Godheten är plikten och dygden hos en kast, som står högre än min.”⁵⁶

I denna tendens till mystisk elitism kom Lukács också att påverka sin bästa vän vid den tiden, Béla Balázs, som drev den till det absurda. 1911 gjorde Balázs till exempel en anteckning i sin dagbok om ett möte han hade haft med Lukács strax efter Irma Seidlers död: ”Jag talade mycket om Gud med Gyuri... Det finns mycket få människor i religiös bemärkelse... Det är större skillnad mellan metafysiska människor och animala människor än mellan människa och hund. Här kanske mina tankar (de flesta av dem för det mesta befruktade av Gyuri) förenas med hans 'metafysiska kaster'... Religionen kan bara vara aristokratisk.”⁵⁷

⁴⁹ Lukács, a a, s 73ff. I en kommentar till Dostojevskij som skrevs 1943 tog Lukács på nytt upp denna aspekt i ”Idioten”, men nu i ett rätt negativt sammanhang: ”I förbigående sagt orsakar Mysjkins obegränsade medlidande nästan lika mycket tragiskt lidande som Raskolnikovs individualistiska dystra patos.” Lukács, *Russische Revolution, Russische Literatur*, Hamburg 1969, s 148.

⁵⁰ Jfr Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, s 536.

⁵¹ I *Métaphysique de la tragédie* förklarar Lukács: ”Vår demokratiska tidsålder har förgäves krävt lika rätt för alla att vara tragiska. Och de demokrater som är konsekventa i sitt krav på lika rättigheter för alla människor har alltid ifrågasatt tragedins rätt att existera.” Ibid, s 273. För honom är således tragedin en självkorad minoritets negativa privilegium eller offer.

⁵² *Armut des Geistes*, s 90f.

⁵³ E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Frankfurt 1971, s 347. Anspelningen på Lukács finns först i upplagan från 1923.

⁵⁴ Lukács, a a, s 83f.

⁵⁵ Se Max Webers studier i Bendix, a a, s 172, 183.

⁵⁶ Lukács, a a, s 91. Texten avslutas omgående därefter med orden: ”Två dagar senare sköt han sig.”

⁵⁷ Béla Balázs, ”Notes from a Diary (1911-1921)”, *NHQ*, no 47, s 124. I sin inträngade essä över Von Armut am

Inget sammanfattar bättre det ideologiska klimatet i "Andens armod" – kringgärdad som den är av den tragiska världsåskådningen – än den allra sista scenen i dialogen. Sedan huvudpersonen har begått självmord, finner hans vän Martha en halvöppen Bibel på hans skrivbord med följande mening från Uppenbarelseboken understruken: "Jag skulle önska att du vore antingen kall eller varm. Men nu, då du är ljum, och varken kall eller varm, skall jag utspy dig ur min mun."⁵⁸ Det "ljumma" var för Lukács det orena och korsblandade vanliga livet, med dess dagliga "smutsiga röra" – kort sagt hans tids verkliga sociala värld. Hans tragiska förkastande av världen kunde bara leda till två slags handlingar: antingen en mystisk förväntan på nåden och undret eller, för dem som inte trodde sig tillhöra de utvalda, självmordet. Antingen eller, entweder-oder: frälsningens "eld" eller dödens "kyla". Det oautentiska livets "tristess" avfärdas passionerat.

Lukács' nyligen upptäckta dagbok visar klart att han personligen upplevde detta dilemma kring 1911. Den 17 november 1911 sammanställde han några anteckningar om "Frälsningen" (*Erlösung*) och menade att den inte ges efter förtjänst utan helt beror på Gud. Han frågar sig om han kommer att få uppleva ett under, om han kommer att få uppleva ett *Damaskus* (väg till Damaskus) där hans själ kommer att omvandlas. Men framför allt ser han självmordet som ett logiskt förkastande av vulgariteten och kompromissandet. Den 30 november skrev han denna centrala mening: "Jag kan inte stå ut med ett oegentligt liv." Till slut övervann Lukács sin förtvivlade längtan efter självmord, men han såg sitt överlevande som ett moraliskt nederlag: "15 december. Krisen tycks vara över... Men jag ser på mitt 'liv', min 'förmåga att fortsätta att leva' som ett slags dekadans; om jag hade begått självmord, skulle jag ha varit levande, på höjden av mitt väsen, konsekvent. Nu är allt bara en urvattnad kompromiss och förnedring."⁵⁹ "Andens armod" var således ingalunda blott ett litterärt mellanspel, tvärtom uttryckte den med sällsam kraft just den etisk-existentiella problematik som den unge Lukács upplevde på ett visst stadium av sitt liv.

1969 skrev Lukács en självbiografisk text som inledning till ett urval artiklar om marxismen. Detta ytterst intressanta dokument innehåller ett avsnitt om "Andens armod", som kastar ett märkligt ljus över sambandet mellan denna dialog och den romantiskt antikapitalistiska problematik som då bar upp Lukács' världsåskådning: "Även under min hegelianska period präglades min intellektuella hållning till varje social verksamhet av Adys "kallelse att förneka". Av den anledningen sökte jag ständigt i det närvarande och det förflutna efter etiska tendenser som kunde tillfredsställa den romantiska antikapitalist jag fortfarande var. På så sätt kom jag att ersätta Ibsen, min ungdomsidol, med Tolstoj och än mer med Dostojevskij. Detta sökte jag också hos Kierkegaard, och det låg bakom min dragning till medeltida kristna tänkare – i praktiken kättare som Meister Eckhart – och en del sidor av österländsk filosofi och moralåskådning. Dialogen med titeln 'Om andens fattigdom' är inget annat än ett försök att ge sådana strävanden en teoretisk och praktisk grundval."⁶⁰

Med andra ord kan man säga att *Lukács' mystiska flykt, självmordsförtvivlan, asketiska andliga aristokratism och tragiska världsåskådning bara kan förstås i samband med hans djupa, radikala, absoluta och oförsonliga förkastande av den borgerliga världens orenhet och brist på autenticitet*. I sin utomordentliga avhandling om Lukács och Korsch har Paul Breines följande att säga om denna dialog: "Även om det uttrycks i mystiskt-messianska termer, så är begreppet 'godhet' i 'Om andens armod' en bild av en jordisk social utopi.

Geiste ger Agnes Heller en precis definition av Lukács' ideologi som "en säregen blandning av stolt aristokratism och underdånig ödmjukhet". Enligt Heller inbegriper Lukács' system tre kaster (inte sociala utan "vitala"): den första är vardagslivets kast, den andra hänger ihop med formen och arbetet, den tredje är den som har mottagit godhetens nåd och upplöser formerna. Jfr Agnes Heller, "Von der Armut am Geiste. A Dialogue by the Young Lukács", *The Philosophical Forum*, vol III no 3-4, 1972, s 360.

⁵⁸ Lukács, a a, s 363f.

⁵⁹ Tagebuch, s 53. Lukács-arkivet.

⁶⁰ Lukács, "Mon chemin vers Marx", s 80f.

Givetvis för Lukács' ståndpunkt dessa outtalat social-revolutionära strävanden efter ett kosmiskt rike långt bortom alla historiska och sociala problem och möjligheter. Men det borde stå klart, att 'språnget' från detta säregna kosmiska rike till den kommunistiska revolutionens läger kan vara – om inte ofrånkomligt – så dock kort och rationellt.”⁶¹ Enligt vår uppfattning är det snarare den negativa, kritiska sidan av denna dialog som gör den till ett viktigt stadium i Lukács' ”långa marsch” mot den sociala revolutionen och kommunismen. Men det är också sant att det moraliska ideal som förkroppsligades i flera av Dostojevskijs gestalter (här betecknade som ”godhet”) ligger till grund för Lukács' politiska radikaliserings efter 1914.

Hur kom det sig då att Lukács fångades av denna tragiska världsåskådning mellan 1910 och 1912 – just på höjden av *la belle époque* med dess relativa sociala och politiska stabilitet? Enligt Goldmann var Lukács en av de första att avslöja det västerländska samhällets kris, att märka de dolda sprickorna i en till synes fortfarande solid fasad. Kort sagt hade Lukács förutsett den annalkande katastrofen.⁶² Som vi ser det, rörde det sig precis om motsatsen: vad som drev Lukács till förtvivlan var själva stabiliteten och oföränderligheten i det kapitalistiska samhälle som han hatade⁶³ – ett samhälle i vilket det var omöjligt att förverkliga de absoluta, idealistiska estetisk-filosofiska värden som han var så djupt bunden till. Konflikten mellan autentiska värden och den oautentiska (kapitalistiska) världen var tragiskt olöslig, för Lukács kunde inte upptäcka någon social kraft som kunde förändra världen och förverkliga dessa värden.⁶⁴ Konflikten antog därför en evig, ahistorisk, oföränderlig *metafysisk* karaktär – därav titeln på Lukács' uppsats ”Tragedins metafysik”.

”Teorin om romanen” publicerades 1916 och utgör i viss mån en vidareutveckling av den tragiska åskådningen från 1910-12. Men den präglas också av märkligt hoppfulla inslag. I sitt förord till 1962 års utgåva beskriver Lukács klimatet kring bokens tillkomst som ”ständig förtvivlan över världens tillstånd”. Bokens ideologi kännetecknas av en ”etiskt färgad pessimism” som avspeglas i en definition av samtiden som ”en tidsålder av absolut syndfullhet” och i en ”opposition mot kapitalismens barbari”.⁶⁵

Arbetet sönderfaller i tre delar. Den första är en studie av grekisk konst, i vilken det episka (Homeros) sägs uttrycka en sluten och harmonisk totalitet. Denna episka form motsvarar en absolut jämvikt mellan individ och samhälle, människa och universum. Den tillhörde en epok kännetecknad av ”gärningarnas överensstämmelse med själens inre krav på storhet, utveckling, helhet. Vara och öde, uppoffring och fullbordan, liv och väsen är då identiska begrepp.”⁶⁶ En sådan bild har givetvis föga gemensamt med verkligheten i det förklassiska Grekland. I grund och botten är den snarare en idealmodell, en inbillad ”gyllene tidsålder” på vilken Lukács (som så många tyska tänkare före honom) projicerar sina egna önskningar och drömmar om det absoluta, om helheten och den etisk-estetiska harmonin. Bokens andra och mer centrala avsnitt är en analys av romanens värld som tar sin utgångspunkt från splittringen

⁶¹ Paul Breines, *Lukács and Korsch 1910-1932: A Study of the Genesis and Impact of "Geschichte und Klassenbewusstsein" and "Marxismus und Philosophie"*, opubl. avh., University of Wisconsin, 1972, s. 53.

⁶² L. Goldmann, ”Introduction aux premières oeuvres de Lukács”, i *Théorie du roman*, Paris 1962, s. 165, 170.

⁶³ Denna sinnesstämning förekom också i flera revolutionära kretsar på den tiden. I sina memoarer beskriver Victor Serge sin och sina anarkistiska vänners hållning kring 1913 som ”förtvivlad” och ”ursinnig”, eftersom världen då hade en fullbordad struktur, till synes så beständig att man inte såg någon möjlighet till verklig förändring”. Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Paris 1951, s. 51.

⁶⁴ Här finns den sociala grunden till Lukács' intensiva idealism. I ett brev till Paul Ernst 1911 skriver han: ”Gå in i dig själv! Det yttre kan inte ändras – skapa en ny värld med början från det som är möjligt! Man kan uteslutande påverka anden.” (*Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten 1974, s. 23f.)

⁶⁵ Lukács, *Théorie du roman*, s. 13. Förkastandet av epoken som en *Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit* (Fichtes uttryck) är i själva verket en annan form av Adys ”kallelse att vägra” och står i motsats till Hegels *Versöhnung* med samtiden. ”Teorin om romanen” är trots inflytandet från Hegels estetik politiskt sett präglad av Fichte.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 21.

(*Zerissenheit*) mellan individ och samhälle, den oöverstigliga klyftan mellan hjälten och världen. Som Lukács ser det, uttrycker romanen det moderna samhällets "historiskt-filosofiska" verkligheter. På samma sätt upptäcker Lucien Goldmann i sin studie av romanen en strukturell homologi mellan romanformen och det marknadsdominerade kapitalistiska samhällets sätt att fungera.⁶⁷

Den sista delen är ett kapitel om Tolstoj och Dostojevskij och innehåller en märklig och sammansatt strimma av hopp (nära nog profetisk med tanke på att den ryska revolutionen fortfarande var två år borta). Enligt Lukács' uppfattning innebar Tolstoj's verk ett återvändande till det episka. Ty dennes konst "eftersträvar ett liv grundat på en känslomässig bland enkla människor nära bundna till naturen... som utesluter allt som är småsint och söndrande, som ger upphov till upplösning och stagnation".⁶⁸ Det är svårt att förklara hur sådan konst kan uppstå i ett kapitalistiskt samhälle, eftersom "konsten aldrig kan genomföra en sådan omvandling: den stora epiken är en form som är bunden till det historiska ögonblicket." Dagens kapitalistiska samhälle är dessutom själva motsatsen till den harmoniska grekiska världen, och dess litterära uttryck är just romanen: "Romanen är den absoluta syndfullhetens form, som Fichte sade, och den måste förbli den dominerande formen så länge som världen styrs av samma stjärnor."⁶⁹ Eftersom det förhåller sig så, kan Tolstoj och Dostojevskij bara förklaras som *förebud om framtiden*: "Hos Tolstoj kan man skönja antydningar om ett genombrott in i en ny epok i världshistorien; men de är fortfarande polemiska, nostalgiska och abstrakta. Det är i Dostojevskijs arbeten som denna nya värld för första gången skildras som en vision av verkligheten... Han tillhör den nya världen. Bara en formell analys av hans arbeten kan visa om han redan är den världens Homeros eller Dante... Det kommer då att bli den historisk-filosofiska tolkningens uppgift att avgöra om vi verkligen står i begrepp att lämna den absoluta syndfullhetens tidsålder eller om den nya inte har någon annan härold än våra förhoppningar."⁷⁰

Här befinner vi oss på själva gränsen mellan litteratur och politik, estetik och revolution: övergången från den ena till den andra skulle komma att verkställas av det som Lukács i sitt förord från 1962 kallar "vänsteretik". Otvivelaktigt var det den stora krisen 1914, kriget med dess åtföljande förbrytelser och misär som utlöste Lukács' "politisering". Hans brev till Paul Ernst från 1915, som nyligen publicerats i Ungern, vittnar om hans växande intresse för politiska frågor: krigsfrågan ("vansinne och absurditet"), obligatorisk militärtjänst ("den mest avskyvärda form av slaveri som någonsin förekommit"), kamp mot staten (som han vill föra med "etiska medel"), rysk terrorism (vars "mystiska moralitet" han beundrar, om än med en del reservationer) och så vidare.⁷¹ Kriget ledde också till att han började distansera sig politiskt från Heidelberg-kretsen, vars ledande gestalter, som Max Weber, stödde den tyska imperialismen. I ett brev till Marianne Weber daterat den 14 augusti 1914 beklagar sig till exempel Georg Simmel över Lukács' antimilitarism, som han tillskriver dennes "brist på erfarenhet".⁷²

⁶⁷ L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris 1964.

⁶⁸ Lukács, a a, s 147.

⁶⁹ Ibid, s 155.

⁷⁰ Ibid, s 152f.

⁷¹ *Paul Ernst und Georg Lukács*, s 66, 74, 117. I *Gelebtes Denken* (s 254f) ger Lukács följande beskrivning av sitt självstillstånd mellan 1914 och 1915: "Alla de samhällskrafter som jag hatat alltsedan min tidiga ungdom och eftersträvat att förintaga andligt, förenade sig för att framkalla det första, universella och på samma gång universellt idélösa och idéfientliga kriget... Från allra första början stod jag på förnekarnas sida." Lukács tillfogar att hans motstånd mot kriget gradvis ledde fram till att "etiken kom att stå i centrum för mitt intresse i stället för estetiken".

⁷² I *Buch des Dankes an Georg Simmel*, s 77. Bloch talar om en liten grupp människor i Heidelberg som var emot kriget: Lukács, Jaspers, Bloch, Lederer, Radbruch. Radbruch var en välkänd socialdemokratisk jurist och publicerade 1917 en artikel om "Det nuvarande krigets filosofi", en klarsynt kritik av vissa tyska krigsapologeter (Scheler, Gomperts, m fl). Han jämförde kriget med en "lerfigur som till följd av ett kabbalistiskt pergament

Denna antimilitarism var bara den logiska följden av Lukács' antikapitalism. För honom var världskriget ett typiskt uttryck för det kapitalistiska förtingligandet och mekaniseringen av det sociala livet. I en påhittad konversation skriven omkring 1917 lägger Paul Ernst följande ord i Lukács' mun: "Precis som den rådande ekonomin har ersatt den oberoende arbetaren med maskinen och arbetare som betjänar den och därigenom fått arbetets personliga värde att försvinna, på samma sätt ställer det nuvarande kriget inte längre människor mot varandra utan maskiner och maskinbetjänare."⁷³ Och när Lukács 1915 skrev om de tyska intellektuella och kriget, jämförde han den ryska revolutionens terroristiska hjälte, vars handlingar styrs av ett ideal, med 1914-15 års soldat som värvats till en "tingliknande", teknisk och opersonlig process.⁷⁴

Lukács' inställning till de krigförande makterna var den (ungerske) antiabsolutistiske demokratens och den (tyske) romantiske antikapitalistens. I 1962 års förord till "Teorin om romanen" ger han följande retrospektiva skildring: "När jag vid den tiden försökte klargöra min hållning, som var helt känslomässig, kom jag fram till ungefär följande slutsatser: centralmakterna skulle förmodligen besegra Ryssland; detta skulle kunna leda till tsarismens fall; jag hade ingen invändning mot det. Det fanns också en viss möjlighet att väst skulle besegra Tyskland. Om det ledde till Hohenzollerns och Habsburgs fall, så var jag återigen för det. Men då uppstod frågan: vem skulle rädda oss från den västliga civilisationen?"⁷⁵ För Lukács' etisk-sociala antikapitalism var sammanbrottet för två anakronistiska kejsardömen en liten tröst för den borgerligt-industriella "civilisationens" oemotståndliga och överväldigande seger.

Lukács' politiska åskådning under perioden 1914-16 var uppenbarligen fortfarande mycket abstrakt och framför allt djupt utopisk.⁷⁶ Dess idealistiska karaktär var en följd av bristen på ett konkret socialt perspektiv, av oförmågan att finna en verklig kraft som kunde öppna vägen till den nya världen: "Det är uppenbart att mitt förkastande av kriget och därmed den tidens borgerliga samhälle var rent utopiskt; det fanns inget, inte ens på den mest abstrakta förståelsenivå, som kunde tjäna som mellanled mellan min subjektiva hållning och den objektiva verkligheten."⁷⁷

Varför tog denna "vänsteretik" Tolstoj och i synnerhet Dostojevskij som sin utgångspunkt? I förordet till en utgåva från 1969 av artiklar om Ungern ger Lukács följande svar: "På detta sätt /dvs under inflytande från Ady/ integrerades de stora ryska författarna, framför allt Dostojevskij och Tolstoj i min värld som avgörande revolutionära krafter. Och sakta men säkert ersattes denna värld med tron att etiken är metodologiskt överlägsen historiefiloso-

instoppat i dess mun på ett mystiskt sätt lyckats få en egen själ och som därefter utvecklar ett liv som är blint, enfaldigt och fasansfullt, men allsmäktigt". (*Archiv für Sozialwissenschaft*, Band 44, Tübingen 1917-18, s 148.) Anspelningen på Golem är uppenbar. Lukács brevväxlade med Radbruch och i ett brev från 1917 omnämnde han denna artikel och tillade: "Jag är helt och hållet överens med era analyser... Jag har svårt att ens finna några skiljaktigheter." (Lukács till Radbruch, 11/3 1917, Lukácsarkivet.)

⁷³ Paul Ernst und Georg Lukács, s 86.

⁷⁴ Lukács, "Die deutschen Intellektuellen und der Krieg" (1915), i *Text und Kritik*, no 39-40 1973, s 67f.

⁷⁵ Lukács, *La Théorie du roman*, s 5.

⁷⁶ I förordet från 1962 beskriver Lukács sin uppfattning vid den tiden som "en ytterst naiv och helt grundlös utopism – förhoppningen att ett naturligt och människovärdigt liv kan uppstå ur kapitalismens upplösning och förintandet av de livlösa och livsförnekande sociala och ekonomiska kategorierna, vilket likställdes med denna upplösning." Ibid, s 15.

⁷⁷ Ibid, s 6, 15. Lukács' sympati för arbetarklassen liksom hans skepsis att den kunde bli ett samhälleligt och kulturellt alternativ till kapitalismen framgår klart i en föga känd artikel från 1915: hans recension av en bok av en socialistisk författare, M. Staudinger. "Staudingers förhoppning (som jag själv delar som förhoppning) att den syntetiska och ekonomisk-organiska karaktären av arbetets värld kommer att leda till en kulturell syntes i vilken det universella kommer att ta överhanden över det individuella, förenande (Bindung) över frihet – detta är snarare ett uttryck för hopp än för vetande, eftersom inget positivt innehåll kan finnas och framställas i denna universalitet. (Lukács, "Zum Wesen und zur Methode der Kulturosoziologie", *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol 39 1915, s 220.)

fin.”⁷⁸ Det kan förefalla märkligt med tanke på att Dostojevskijs och Tolstojs verk är långt ifrån klart revolutionära.⁷⁹ Men en artikel från 1916 ger en första förklaring: det centrala var dessa författares motstånd mot den västeuropeiska borgerliga civilisationen. Som Lukács såg det ”försökte de ryska författarna överskrida den 'europeiska' individualismen (med dess åtföljande anarki, förtvivlan och gudlöshet): att övervinna den i djupet av sitt väsen och på den erövrade grundvalen skapa en ny människa och en ny värld.”⁸⁰

Det är lätt att förstå Tolstojs roll vid tillkomsten av Lukács' revolutionära etik, eftersom han med sina sociala och filosofiska skrifter direkt påverkade en rad anarkistiska, populistiska och socialistiska strömningar. Dostojevskijs inflytande är mer svårbegripligt och komplicerat men också viktigare. För att belysa hans ”utvalda samhörighet” med Lukács' mystiska och messianistiska ideologi kan vi ta ett avsnitt från det arbete som i viss mån tjänade som Lukács' etiskt-litterära evangelium, ”Bröderna Karamazov”: ”Knappt hade han efter allvarligt begrundande kommit till den övertygelsen att Gud och odödligheten existerade, förrän han helt naturligt sade till sig själv: 'Jag vill leva för odödligheten, och någon kompromiss på halva vägen vill jag inte veta av.' På samma sätt skulle han, om han ansett att Gud och odödligheten inte existerade, strax blivit ateist och socialist (socialismen är nämligen inte blott en arbetarfråga eller det så kallade fjärde ståndets fråga, utan framför allt en fråga om ateismen, frågan om att bygga det nya Babels torn, som just byggdes utan Gud, icke för att från jorden nå upp till himmelen men för att föra himmelen ned på jorden).”⁸¹

Hos Aljosja Karamazov, Dostojevskijs ”positiva” gestalt framför alla andra, finner vi både Lukács' etiska radikalism (att leva för det absoluta och förkasta varje kompromiss) och en nära nog metafysisk moralisk uppfattning om socialismen som den jordiska fullbordan av de högsta principerna. Formuleringen ”att föra himmelen ned på jorden” kan inte annat än påminna om den bolsjevikiske Lukács från 1919: ”Den marxistiska teorin om klasskampen omvandlar det transcendenta målet till det immanenta.”⁸² Och förebådar inte den unge Aljosjas potentiella färd från en moralisk-mystisk stränghet till en ateistisk men ändå etisk

⁷⁸ Lukács, ”Előszó” (1969), s 8f.

⁷⁹ Men som Rosa Luxemburg med rätta har framhållit: ”Uttryck som 'revolutionär' eller 'progressiv' betyder i sig själva mycket litet inom konsten. Dostojevskij är, särskilt i sina senare arbeten, en uttalad reaktionär, religiös mystiker och socialisthatare... Tolstojs mystiska doktriner avspeglar, milt talat, reaktionära strömningar. Men bådas arbeten utövar en inspirerande och frigörande kraft på oss. Och det beror på att deras utgångspunkter inte är reaktionära; deras tankar och känslor vägleds inte av en önskan att hålla fast vid status quo. Tvärtom utgår de från en varm människokärlek och djup ansvarskänsla inför den sociala orättvisan.” Paul Frölich, *Rosa Luxemburg*, s 236.

Jfr de skarpsinniga kommentarerna av Nikolaj Berdjajev, skrivna från en helt annan utgångspunkt: ”Tolstoj och Dostojevskij var bara möjliga i ett samhälle, som gick mot en revolution, i vilket explosivt material anhopades... Tolstoj och Dostojevskij var språkrör för andens universella revolution.” (*Les sources et le sens du communisme russe*, Paris 1951, s 167, 169.)

⁸⁰ Lukács, ”Solovieff”, *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol 42 1916-17, s 978. Paul Honigsheim, som ingick i Max Weber-kretsen i Heidelberg, minns sig att Bloch och Lukács fascinerades av rysk litteratur och religion och att de likställde rättvisans kollektivistiska kungadöme med ett liv levt i Dostojevskijs anda. (Honigsheim, *On Max Weber*, s 91.)

⁸¹ Dostojevskij, ”Bröderna Karamazov”, s 32. Denna utvecklingsväg hade för övrigt förutsetts av Dostojevskij själv. Suvorin berättar om ett samtal han hade haft med Dostojevskij: ”Hans hjälte (Aljosja) skulle vid ett lämpligt tillfälle begå ett politiskt brott och bli avrättad; en gestalt som törstade efter sanning och som helt naturligt blev revolutionär genom att följa den inslagna vägen.” Detta bekräftas av Dostojevskijs anteckningsböcker, där författaren skildrar Aljosjas långa och plågsamma andliga väg till revolutionär handling. För övrigt tycks det vara så att Aljosja fick sin personlighet och sitt namn – så när som på en bokstav från ingen mindre än den berömde terroristen Karakazov, som iscensatte ett misslyckat attentat mot tsar Alexander II. Jfr G. Philippenko, ”Commentaires” i *Frères Karamazov*, Paris 1972, s 488f. Det bör framhållas att de intellektuella i den antikapitalistiska strömningen redan var på det klara över Aljosjas revolutionära innebörd; så t ex skrev Paul Ernst 1918: ”Bolsjevikerna försöker idag förverkliga det som Dostojevskij avsåg med Aljosja”. (P. Ernst, *Gedanken zur Weltliteratur*, s 340.)

⁸² Lukács, ”Taktik und Ethik”, *Werke*, 1968, s 47.

socialism den unge Lukács' andliga färd mellan 1910 och 1919. I en artikel som Lukács skrev 1916 tar han också upp Aljosja Karamazov som prototypen för den "nya människan", som överskrider den gamla och korrupta individualismens värld.⁸³

Då Lukács skrev om Dostojevskij ett kvarts sekel senare, kastade han ett avslöjande ljus över den (revolutionära) politiska betydelse som den store ryske författaren hade haft för hans utveckling fram till 1919. I denna uppsats av den "äldre Lukács" framträder Dostojevskijs storhet i "hans kraftfulla protest mot allt falskt och förvridet i det moderna borgerliga samhället. Det är ingen tillfällighet att minnet av en målning av Claude Lorrain, 'Acis och Galatea', återkommer flera gånger i hans romaner. Den kallas alltid 'Den gyllene tidsåldern' av hans hjältar och skildras som den mäktigaste symbolen för deras djupaste längtan".⁸⁴

Lorrains målning framställer en idealiserad vision av det gamla Grekland som ett rike av fullständig harmoni mellan människa och natur, människa och människa. "Acis och Galatea", som symboliserar denna glödande nostalgiska elegi över den grekiska världen, hänger i ett museum i Dresden – en stad där Dostojevskij levde en längre tid. Målningen förekommer tre gånger i hans arbeten som en åskådlig framställning av det förlorade paradiset, var gång i form av en dröm. Det mest slående fallet är Stavrogins dröm – denne märklige och skugglike gestalt i "Onda andar", socialisten och gudsfjenden, en fallen ängel, "den övertygade ateisten, som står bara ett steg från den fullständiga tron".⁸⁵ Låt oss återge de viktigaste delarna i denna episka skildring, som innehåller en hel världsåskådning: "Jag drömde en för mig helt oväntad dröm; jag har tidigare aldrig drömt något liknande. I galleriet i Dresden finns en tavla av Claude Lorrain som i katalogen, tror jag, kallas 'Acis och Galatea'... Det var denna tavla jag drömde om men inte som tavla utan som något verkligt. Ett hörn av den grekiska arkipelagen, ljusblå, smeksamma vågor, öar och klippor, en blommande kust, ett förtrollande panorama i fjärran, den sjunkande solens appell – man kan inte återge det med ord. Här stod den europeiska människans vagga, här utspelades de första scenerna ur mytologin, här låg det jordiska paradiset. Här levde en vacker människoras. De stod upp och gick till vila lyckliga och oskyldiga. Lunderna fylldes av deras glada sånger, deras slumrande krafter överflöd slösades på kärlek och naturlig glädje. Solen bestrålade dessa öar och detta hav och gladde sig över sina vackra barn. En underbar dröm, en härlig illusion! Det är den mest otroliga dröm av alla som existerat men mänskligheten har så länge den funnits på jorden gett alla sina krafter för den, man har offrat allt för den, man har dött för den på korset och dess profeter har man slagit ihjäl. Men folken har inte förmått leva utan den och utan den har de inte ens kunnat dö."⁸⁶

Lukács' kommentar från 1943 framhäver den revolutionära innebörden i denna problematik och gör det möjligt för oss att mer i detalj fånga den strukturella homologin mellan Dostojevskijs ideologiska värld och Lukács' egen utopiska messianism från 1915-18: "Den gyllene tidsåldern: äkta och harmoniska förhållanden mellan äkta och harmoniska människor. Dostojevskijs personer vet att detta är en dröm, men de kan inte och vill inte överge den drömmen. Den drömmen är den verkligt sanna kärnan, det verkligt värdefulla i Dostojevskijs utopier; världen befinner sig i ett tillstånd där människor kan känna och älska varandra, där kulturen och civilisationen inte är ett hinder för människornas utveckling. Dostojevskijs gestalters spontana, vilda och blinda revolt görs i den gyllene tidsålderns namn, vilket innehåller det andliga experimentet än kan ha. Denna revolt är det poetiskt storslagna och historiskt progressiva hos Dostojevskij: här strålar verkligen ett ljus i eländets mörker i Petersburg, ett

⁸³ Lukács, "Solovieff", s 978. Kontinuiteten mellan Lukács' revolutionära bolsjevism och hans Dostojevskij-problematik skildras väl av Bloch: "Lukács kommer att följa den väg som utvisats av Tolstoj och Dostojevskij; bunden som han alltid varit till Ryssland kommer han att föra Ivan och Aljosja Karamazovs filosofi till dess yttersta slut." (E. Bloch, "Zur Rettung von Georg Lukács", *Die weissen Blätter*, 1919, s 529f.)

⁸⁴ Lukács, "Dostojevskij" i *Russische Revolution. Russische Literatur*, Hamburg 1969, s 148.

⁸⁵ Se Dostojevskij, "Stavrogins brott", Stockholm 1955, s 27.

⁸⁶ Ibid, s 53f.

ljus som lyser upp vägen till mänsklighetens framtid.”⁸⁷

Det viktiga i denna text är inte om Lukács' tolkning av Dostojevskij är sann eller falsk utan hans faktiska läsning av den ryske författaren före 1919 med dess möjliga efterklang, om än avlägsen, i denna artikel från 1943. För den unge Lukács, som också drömde om en ”gyllene tidsålder” med harmoniska och autentiska människor, såg Dostojevskij som ett profetiskt ljus under det första världskrigets ”mörka elände”.

Det är känt att ”Teorin om romanen” blott var tänkt som inledningen till ett stort verk om Dostojevskij, som skulle överskrida den estetiska och litterära sfären mot en etisk-politisk problematik.⁸⁸ Efter Lukács' död upptäckte hans elever György Markus och Ferenc Feher det ursprungliga utkastet till verket. Det gör att vi kan rekonstruera verkets allmänna inriktning och få en någorlunda klar uppfattning om de frågor som han tänkte behandla. Utkastet är uppdelat i tre omfattande avsnitt.

I. ”Interioritet och berättelse”: en studie över epiken och romanen, i synnerhet Dantes och Dostojevskijs ”jordiska epik”. ”Teorin om romanen” skulle uppenbarligen bara ha utgjort en del av detta första kapitel.

II. ”Den gudlösa världen”: det avsnittet innehåller följande kryptiska anteckningar laddade med en märklig ”politisk religiositet”:

”Rysk och europeisk socialism – den nya moralen.

(Själv-mord) (Att ändra världen).

Jehova.

Kristendom.

Staten.

Socialismen.

Ensamheten.

Allt är tillåtet: terrorismens problem (Judith: överträdelsen).

Den naturliga människan: omöjligheten att älska sin nästa.

Abstrakt idealism: linjen från Schiller till Dostojevskij!”⁸⁹

Vi kan inte göra en noggrann analys av dessa lakoniska och rätt mystiska anmärkningar här. Men vi kan lägga märke till alternativet ”själv-mord eller att ändra världen”, som kan uppfattas som former för radikalt förkastande av verkligheten. Efter att för ett ögonblick ha frestats av själv-mord närmade sig Lukács under åren fram till 1918 mer och mer den andra polen: *Veränderung der Welt*.⁹⁰

Den ”Judith” han talar om är Hebbels tragedi i vilken nyckelfrågan är mordets berättigande (av tyrannen Holophernes) utifrån en etisk-religiös synvinkel. Uttrycket ”allt är tillåtet”

⁸⁷ Lukács, a a, s 148f.

⁸⁸ Jfr Lukács, ”Methodischer Zweifel”, *Der Monat*, april 1966, s 95. ”Under första världskrigets första år skrev jag 'Teorin om romanen'. Den var då avsedd som introduktion till en historisk-filosofisk analys av Dostojevskijs poetiska arbeten. Men eftersom jag inkallades 1915, måste jag avbryta arbetet och jag tog aldrig upp det på nytt.” Se också Lukács' brev till Paul Ernst 1915: ”Äntligen har jag börjat på en ny bok om Dostojevskij (och för tillfället lämnat estetiken åt sidan). Boken kommer att innehålla mycket mer än bara Dostojevskij: det mesta av min metafysiska etik och min historiefilosofi, etc.” (*Paul Ernst und Georg Lukács*, s 64.)

⁸⁹ Lukács-arkivet.

⁹⁰ Lukács behandlar denna fråga i en rätt okänd artikel från 1922 om Stavrogins bekännelse. Å ena sidan diskuterar han Dostojevskijs ”utopiska känslighet”, hans dröm om ”en värld i vilken det kapitalistiska samhällets omänskliga maskineri och själlösa förtingligande inte längre kommer att finnas till”. Å andra sidan ser han Stavrogins ”demoniska” personlighet som ett typiskt exempel på dessa ryska intellektuella som ”i den mån de uppriktigt sökte efter ett mål med sina liv inte hade någon annan utväg än själv-mord, dekadans eller revolution (Stavrogin valde den första av dessa)”. Dostojevskijs ”politiska förbannelse av revolutionen förvandlas således omärkligt till ett poetiskt förhållande av dess absoluta andliga nödvändighet”. (Lukács, ”Stavrogins Beichte”, *Die rote Fahne*, 16/7 1922.

kommer från "Brott och straff", där Dostojevskij ställer frågan om det finns en moralisk grundval till mord på en människa (gentemot Raskolnikov som hävdar att "allt är tillåtet" för ett rättvist syfte). Lukács tvekade länge mellan dessa motstridiga svar på ett och samma problem. Men mellan november och december 1918 gick han, som vi skall se, över till Hebbels ståndpunkt och lade därmed den etiska grunden för sitt beslut att gå med i det ungerska kommunistpartiet. Vad gäller "Jehova", ser Lukács det som symbol för en falsk, auktoritär religion och för vilken institutionell makt som helst: kyrkan, staten, rättssystemet. Till skillnad från Jesus Kristus eller Franciscus av Assisi sluter den ecklesiastiska kristenheten fred med det "jehovaiska", staten, egendomen och så vidare. Denna problematik återkommer i Lukács' övriga anteckningar kring Dostojevskij-boken (anteckningar som utvecklar huvud dragen i utkastet) och dess likhet med parabeln om storinkvisitorn är helt uppenbar. Som Lukács ser det är det den ryske terroristen som genom sitt väsen förkroppsligar upproret mot allt "jehovaiskt".⁹¹

III. "Ljuset som skall komma (gryningens inbrott). Andens fattigdom. Godhet." Här följer några anmärkningar han gör om det kapitlet:

"Dostojevskijs missuppfattning: hållningen till kristendom och revolution.

'Alla människor': socialismens metafysik.

Etisk demokrati: statens metafysik.

Rysk mysticism. Samfällighet (*Gemeinde*).

Ryssland och Europa. (Tema: England, Frankrike och Tyskland.)"

Titeln är utomordentligt betecknande för Lukács' storslagna moralisk-utopiska perspektiv: den visar att problematiken från "Om andens armod" fortfarande upptog honom 1915 och att den nya världen ("ljuset som skall komma") sågs som "godhetens rike" förkroppsligat i Dostojevskijs "helgon": Furst Mysjkin, Aljosja Karamazov. Men Lukács talar inte längre om "godheten" hos en kast, som han hade gjort 1911, utan om den äkta mänskliga gemenskap i samfällighet, som uttryckligen förlades till den ryska sociala, kulturella och religiösa miljön. Det förklarar anmärkningen om förhållandet mellan samfälligheten och mysticismen i Ryssland, som bör kompletteras med en anmärkning från anteckningarna om Dostojevskij 1915 som handlar om enheten mellan samfällighet och "godhet" i den ryska världen.⁹²

Hans mysticism har naturligtvis ingenting gemensamt med den etablerade religionen; i själva verket kan den till och med ta formen av ateism. I sina anteckningar från 1915 skiljer Lukács strikt mellan den äkta och djupt "religiösa" ryska ateismen och den västeuropeiska "förvrängda (egoistiska) och mekaniska (Niels Lyhne) ateismen. Det mest intressanta här är att han ser det yttersta uttrycket för en sådan mystisk ateism i den ryske terroristen: "Vi skulle behöva skildra... den nya, tysta guden i behov av vår hjälp, och dem som Kaljajev som tror på honom, samtidigt som de betraktar sig som ateister. Finns det inte i själva verket tre nivåer av ateism: 1) Niels Lyhne; 2) Ivan Karamazov; 3) Kaljajev?"⁹³ Ivan Kaljajev var den poet och terrorist som i februari 1905 mördade storhertigen Sergej, Moskvas generalguvernör. Savinkov, som var den ryska terrorismens ledare och ideolog (Lukács upptäckte hans böcker 1915), beskriver Kaljajev på följande sätt: "För dem som är nära bekant med honom brinner hans kärlek till revolutionen och konsten med samma eld – med en religiös känsla som är skygg och omedveten, men ändå beslutsam och djupt rotad. Hans väg till den terroristiska handlingen var ny och helt och hållet hans egen. Och i den handlingen såg han inte bara den bästa formen för politisk kamp utan också ett moraliskt och kanske till och med religiöst

⁹¹ Se F. Fehér, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus*, s 111ff, 136, 161. Lukács' anteckningar påträffades i den berömda "Heidelbergväskan".

⁹² Här följer vi Fehérs tolkning (s 156f), som nyligen har tytt Lukács' anteckningar om Dostojevskij och gjort en utomordentligt djuplodande analys av dem.

⁹³ Citerat i Fehér, a a, s 143, 148.

offer.⁹⁴ Vid sidan av Dostojevskijs hjältar framträdde den ryske terroristen som en paradigmatisk gestalt från den ryska värld från vilken Lukács väntade att "gryningen" skulle komma. Detta var en mycket viktig faktor i hans kommande utveckling, eftersom den ryska terrorismens etisk-sociala problematik skulle komma att utgöra själva kärnpunkten i den moraliska kris som fick honom att ansluta sig till kommunistpartiet 1918.

Låt oss nu undersöka de andra punkterna i Lukács' utkast till kapitel III: "Dostojevskijs missuppfattning: hållningen till kristendom och revolution." Lukács delade inte Dostojevskijs mystiska antirevolutionarism med dess absoluta motsättning mellan äkta kristendom och ateistisk socialistisk revolution. När han talade om en missuppfattning var det för att han ansåg att ett visst slags religiositet var en del av den verkliga socialismen.

"'Alla människor': socialismens metafysik." Det är återigen omöjligt att förstå denna lakoniska formulering utan att hänvisa till Dostojevskij. I det kapitel i "Bröderna Karamazov" som ägnas storinkvisitorn, gör den ryske författaren en skillnad mellan Kristus' gestalt, som predikar för de få utvalda rättmätiga som kan välja frihet och det himmelska brödet, och storinkvisitorn som med sin avsikt att ge jordiskt bröd åt alla säger till Jesus: "Du är stolt över dina utvalda, men Du har endast utvalda, medan vi giva alla frid... Men hos oss skola *alla* bli lyckliga och de skola varken göra uppror eller utrota varandra, som de gjorde överallt under Din frihet!"⁹⁵ I storinkvisitorns person angrep Dostojevskij här inte bara den romerska kyrkan utan också det som han såg som en nära besläktad företeelse, den ateistiska socialismen. Men kände Lukács, med tanke på de elitistiska tendenser som framträdde i "Om andens armod", att den socialistiska frälsningen var nödvändig för "alla människor"? Den kryptiska anmärkningen ger inget svar, men den gör att vi kan urskilja problematiken.

"Etisk demokrati: statens metafysik." Ett brev till Paul Ernst från den 14 april 1915 kastar avsevärt ljus över denna anmärkning, som har sina rötter i Lukács' antietatistiska och (politiskt) antihegelianska idealism: "Det är en dödssynd för anden att omge makten med en metafysisk gloria. Sådan har den förhärskande uppfattningen varit hos det tyska tänkandet efter Hegel. Staten är en verklig makt – men bör den uppfattas som om den existerade i den utopiska filosofiska innebörden som en sann etisk handlande kraft på väsensnivån? Jag tror inte det. Och i den icke-estetiska delen i min bok om Dostojevskij hoppas jag kunna komma med en kraftfull protest mot den uppfattningen."⁹⁶

Dessa direkt politiska inslag saknas i "Teorin om romanen". Men om vi läser den boken "filosofiskt" och sammankopplar den med Lukács' utkast till det planerade arbetet, då upptäcker vi Dostojevskijs dröm om den gyllene tidsåldern i form av längtan efter det förklassiska Grekland⁹⁷ – den lycksaliga tid då människorna "på stjärnhimlen kunde läsa kartan över alla vägar i stjärnhimlen, som står öppna för dem". Ty "den eld som brinner i själen är av samma väsensnatur som stjärnorna". Detta är ett "slutet och perfekt" universum, harmoniskt och enhetligt, i vilket "kunskap är dygd och dygd är glädje" och "skönhet är världens mening uppenbarad".⁹⁸ Lukács betraktar naturligtvis Dostojevskijs "gyllene tidsålder" som den absoluta negationen av kapitalismens fördömda, korrupta och förhatliga värld (*Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit*).⁹⁹ Den gyllene tidsåldern är inte bara en dröm

⁹⁴ Savinkov, *Souvenirs d'un terroriste*, Paris 1931, s 60. Savinkov tillfogar att Kaljajev var oförsonlig motståndare till den traditionella religionen och att han avvisade närvaron av en präst vid sin avrättning.

⁹⁵ Dostojevskij, "Bröderna Karamazov" I, s 293.

⁹⁶ Paul Ernst und Georg Lukács, s 66f.

⁹⁷ För Lukács, liksom för Dostojevskij, var det jordiska grekiska paradiset inte det välmående och förfinade Aten som det firades av renässansens och den franska revolutionens bourgeoisie. Mot detta klassiska borgerliga ideal ställde de det mytiska och mytologiska Grekland som arketyper, den tänkta absoluta harmonins värld mellan människa och natur. Det är därför ingen tillfällighet att Dostojevskij förlade scenen med Stavrogins dröm "tre tusen år bakåt i tiden" (dvs till det förklassiska Grekland) och att Lukács anspelar på Homeros värld.

⁹⁸ Lukács, *La théorie du roman*, s 19, 24f.

⁹⁹ Om Dostojevskijs romantiska antikapitalism, se Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, Paris

om det mytologiska förflutna utan först och främst förebådandet av en messianistisk framtid; och Dostojevskij själv är förkunnaren av ”en ny tidsålder”, förutbestämd att blomma upp i Ryssland.¹⁰⁰ På så sätt överskrids delvis den tragiska världsåskådningen i ”Teorin om romanen”.¹⁰¹

Vår sista fråga är också den svåraste: hur kunde Lukács i sina arbeten om Tolstoj och Dostojevskij mitt under första världskrigets höjdpunkt (1915), när den antimilitaristiska oppositionen bara hade börjat organiseras och när till och med de mest övertygade revolutionärerna inte var fria från känslor av oro och även förtvivlan – hur kunde Lukács då ge uttryck åt en föraning om än inte, givetvis, en förutsägelse om den kommande revolutionen?¹⁰² Det krävs mer forskning innan den frågan kan besvaras. Vi känner bara till ett annat likartat fall: två år före maj 1968 talade Lukács' elev Lucien Goldmann på Genet-teatern och sade sig ha upptäckt ”symptomen på en historisk vändpunkt, den första svalan som tillkännager vårens ankomst”.¹⁰³

Några ord bör nu sägas om Lukács' hållning till marxismen mellan 1909 och 1916. I förordet från 1967 till ”Historia och klassmedvetande” förklarar Lukács att han läste ”Kapitalet” omkring 1908 för att finna en sociologisk grundval för sitt arbete om det moderna dramat.¹⁰⁴ Men han tillägger att han närmade sig Marx som om denne vore en ”sociolog” av samma slag som Simmel och Weber. Mycket avslöjande är också en kort referens till filosofen Marx i det första kapitlet i monografin om dramat. ”I sista hand”, skrev Lukács, ”härstammar både Marx' och Stirners hela filosofi från Fichte.”¹⁰⁵ Vi behöver inte påpeka att detta påstående är högst tvivelaktigt utifrån en filosofihistorisk synpunkt och att det snarare är ett symptom på Lukács' egen fichteanism. Han var då bland annat påverkad av Marianne Webers ”Fichtes socialism och hans förhållande till den marxiska doktrinen”. I en artikel som Lukács skrev följande år erkände han den historiska materialismens ”epokgörande” betydelse som ”sociologisk metod” – förutsatt, ”givetvis”, att den ”befriades från sina metafysiska begreppskonstruktioner”.¹⁰⁶ Den frigörelsen kunde till stor del ske genom förmedling av en nykantiansk kunskapsteori för

1960, s 119. ”Det som framför allt framkallar lidandet hos Dostojevskijs hjältar är själva omänskligheten i den tidiga kapitalismen... Protesten mot en omänsklig kapitalism övergår till en kritik av socialismen och demokratin, en kritik som vilar på en antikapitalism av romantiskt slag.”

¹⁰⁰ I den franska utgåvan av detta arbete talar Bloch om Lukács' ”passionerade” förhållande till Dostojevskij, vilket han ser som typiskt för ”russofilin” hos västliga antiborgerliga intellektuella.

¹⁰¹ I en uppsats som publicerades 1916 framställde Lukács uttryckligen Dostojevskijs ryska hjältar som symboler för möjligheten att överskrida den tragiska visionen: ”Och om det vore så att mörkret i vår avsaknad av mål inte var något annat än det nattliga mörkret mellan en guds skymning och en annans gryning?... Och är det säkert att vi har upptäckt den yttersta meningen här, i denna tragiska värld som övergivits av alla gudar? Finns det inte snarare i vår övergivenhet ett skri av lidande och längtan efter den gud som skall komma? Och i så fall, är det inte så att det svaga ljus vi ser i fjärran är viktigare än hjältens bedrägliga sken?... Ur denna dualism framträder Dostojevskijs hjältar: vid sidan av Nikolaj Stavrogin furst Mysjkin, vid sidan av Ivan Karamazov hans bror Aljosja.” (Lukács, *Ariadne auf Naxos* (1916) i *Paul Ernst und Georg Lukács*, s 56.) Denna text klargör på ett utmärkt sätt betydelsen av ”Teorin om romanen” för Lukács' andliga utveckling från en tragedins metafysik till en historisk-social utopi.

¹⁰² En liknande insikt tycks dock ha gjort sig gällande bland en del strömningar på den yttersta vänsterkanten (t ex anarkisterna) i början av kriget. Victor Serge skriver i sina memoarer att för honom ”förebådade kriget en renande storm: den ryska revolutionen. Revolutionärerna var förvissade om att självhärskardömet aldrig skulle kunna överleva detta krig. Äntligen kunde man se en ljusglimt: början på något nytt, en skapelsens underbara första dag. Slut på stillaståendet! Denna väldiga dörr öppnades mot framtiden.” Victor Serge, a a, s 56.

¹⁰³ L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle*, Paris 1970, s 339.

¹⁰⁴ Lukács' anteckningsbok under åren 1908-10 innehåller flera utdrag ur ”Kapitalet”, som visar att han hade läst hela verket grundligt. De innehåller också utdrag ur Engels ”Anti-Dühring” och Kautskys *Vorläufer des Sozialismus*, uppblandade med avsnitt om kapitalismen hämtade från Werner Sombart. (*Notizbuch Z*, s 88-103, Lukács-arkivet.)

¹⁰⁵ Detta första kapitel publicerades på tyska: ”Zur Soziologie des modernen Dramas”, *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol 38 1914, s 669.

¹⁰⁶ Lukács, ”Croce, zur Theorie und Geschichte der Historiographie”, *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol 39 1915, s 884.

vilken varje slags materialism blott kunde vara ”metafysisk”.¹⁰⁷

Men under det första världskriget kom Lukács att bli mer intresserad av marxismen och började undersöka den med nya ögon: ”Allteftersom krigets imperialistiska karaktär klargjordes och jag fördjupade mina studier av Hegel och Feuerbach... så började jag för andra gången att ingående ägna mig åt Marx. Men denna gång var det en Marx som betraktades genom hegelska snarare än simmelska glasögon. Jag betraktade inte längre Marx som en 'framstående vetenskapsman', en ekonom eller sociolog, utan jag började i honom se den universelle tänkaren och den store dialektikern.”¹⁰⁸

Hur tog då Lukács emot den ryska revolutionens utbrott? Vårt enda direkta vittnesbörd kommer från Paul Ernsts skildring av sitt möte med Lukács i Heidelberg hösten 1917. I en roman i dialogform skriven senare under året tillskriver han sin ungerske vän följande åsikter: ”Herr von Lukács riktade uppmärksamheten mot den ryska revolutionen och de stora idéer som genom den blir till verklighet. Den ryska revolutionen är en händelse vars betydelse för Europa vi ännu inte har så mycket som en aning om; den tar just sina första steg för att föra mänskligheten bortom den borgerliga mekaniserade och byråkratiserade ordningen, militarismen och imperialismen, mot en fri värld, där anden än en gång kommer att styra och där själen åtminstone kommer att kunna leva.”¹⁰⁹ Även om det inte går att bekräfta denna skildring, har den en stark klang av äkthet när den beskriver det filter genom vilket Lukács uppfattade den ryska oktoberrevolutionen.

Men under 1917 började den mystiska drömmen om en rysk samfällighet steg för steg ge vika för den politiska fascinationen över den bolsjevikiska revolutionen. Under detta och det följande året blev Lukács allt mer politiskt inriktad under inflytande från den ryska erfarenheten och Ervin Szábos revolutionär-syndikalistiska idéer. Han läste (eller läste än en gång) Sorel och anarkosyndikalisterna, den holländska yttersta vänstern (Pannekoek och Henriette Roland-Holst) och Luxemburg. Ändå upprepas hans gamla reservationer om socialismen i en ungersk artikel som publicerades 1917: ”Proletariatets ideologi, dess uppfattning om solidaritet, är fortfarande så abstrakt att – vilken betydelse vi än tillmäter den militära sidan av klasskampen – är proletariatet oförmöget att utforma en verklig etik som omfattar alla livets aspekter.”¹¹⁰ När Lukács väl blivit kommunist gjorde han sitt bästa för att förklara att marxismen just innebar en etik av det slaget. I sitt förord från 1969 till artiklarna om Ungern har han följande att säga om denna period: ”Vid den tidpunkten i min utveckling var jag starkt påverkad av den franska anarkosyndikalismen. Jag kunde aldrig anpassa mig till den tidens socialdemokratiska ideologi och framför allt inte till Kautsky. Min kunskap om Georges Sorels arbeten, som Ervin Szábo hade gjort mig bekant med, hjälpte mig att förena inflytandena från Hegel, Ady och Dostojevskij till en viss organisk världsåskådning som jag då betraktade som revolutionär.”¹¹¹ Det är svårt att mer exakt bedöma vilken roll Sorel spelade för att skapa denna ”revolutionära världsåskådning”: vad Lukács hämtade från Sorels arbeten var inte så mycket dyrkan av våldet som den moraliska strängheten, föraktet för

¹⁰⁷ I ett svar på ett frågeformulär, som en ungersk förläggare skickade till flera författare 1910, framhöll Lukács Marx' ”bestående värde” för sin intellektuella utveckling; men Marx' inflytande är ändå bara ett av många. Vid sidan av Marx nämner han Hebbel, Novalis, Schlegel, Kierkegaard, Simmel, Schopenhauer, Nietzsche, Kant, Goethe, Meister Eckhart, Dostojevskij, Tolstoj m fl. (Béla Köhalmi, *Könyvek könyve*, Budapest 1918, s 166ff.)

¹⁰⁸ Lukács, ”Mein Weg zu Marx” (1933) i *G. Lukács, zum 70. Geburtstag*, Berlin, s 326.

¹⁰⁹ P. Ernst, ”Weiteres Gespräch mit Georg (von) Lukács” (1917) i *Paul Ernst und Georg Lukács*, s 128. Paul Ernsts svar går i samma riktning och visar hur de olika strömningarna inom den tyska intelligentsian tycktes sammanfalla i ett slags abstrakt uppslutning bakom den ryska revolutionen: ”Vad ryssarna och ni vill ha är ett direkt fullföljande av våra klassiska ideal, det är en mänsklighetens politik.” (Ibid, s 132.)

¹¹⁰ ”Halálós fiatság” i *Magyar Irodalom, Magyar Kultura*, s 116. (Titeln, ”Dödlig ungdom” anspelar på ett verk av Béla Balázs). I denna artikel ställer Lukács proletariatets ideologi mot den som finns i Dostojevskijs arbeten, som ”inte riktar sig till någon socialt bestämd grupp, utan – oberoende av alla sociala band – till varje själ som har upptäckt själens konkreta verklighet.” (Ibid, s 116.)

¹¹¹ Előszó (1969), s 8f.

parlamentarismen och den reformistiska socialdemokratin, det romantiskt antikapitalistiska hatet mot den "liberala" njutningslystna bourgeoisin och dess speciella apokalyptiska framtidsvision.¹¹²

Något som kastar avsevärt ljus över Lukács' stigande intresse för politik och hans radikalt idealistiska, "klassiska" (tyska) förhållningssätt är hans inlägg i debatten om "konservativ och progressiv idealism" som hölls i Samfundsvetenskapliga sällskapet i början av 1918. Lukács' tal följde på ett föredrag av hans vän Béla Fogarasi och var förmodligen hans första systematiska försök att ta itu med det centrala problemet om förhållandena mellan politik och etik – ett problem som står i mittpunkten för hans teoretiska och praktiska verksamhet mellan 1918 och 1921, som vi kommer att se i fortsättningen. Av den anledningen har denna text, i det närmaste okänd i väst och aldrig tidigare översatt från ungerska, en så utomordentlig betydelse.

Låt oss bara i förbigående notera att Lukács här skarpt och uttryckligen kritiserar den hinduiska kastfilosofin som hade inspirerat honom i "Om andens armod". Den ser han nu som i grunden konservativ och skadlig för framåtskridandet: "Den indiska kulturens stagnation hänger nära samman med den etik och de förhållningsregler som gäller i Indien – med doktrinen att det noggranna iakttagandet av kastbestämmelserna är den högsta dygden och att förnekandet av ens kast är den största förbrytelsen." Enligt Lukács' uppfattning bar denna etik ansvaret för att den hinduiska kulturen "utesluter allt socialt framåtskridande".¹¹³

Detta har naturligtvis inget gemensamt med en marxistisk analys av det asiatiska produktions-sättet. Men det vittnar om den ideologiska väg som Lukács hade tillryggalagt mellan 1912 och 1918 och framför allt om den avgörande brytningen med den "kastmetafysik" som Bloch fortfarande tillskrev honom i "Utopins ande" (1918).

Lukács inleder sitt bidrag mycket abstrakt. Han rör sig inom en nykantiansk och fichteansk teoretisk ram som är idealistisk till ytterlighet och gör en skarp åtskillnad mellan "autenticitetens" område och "metafysikens" område. Autenticiteten, såväl den estetiska som den etiska, definieras som *fullständigt oberoende* av allt som existerar. En moraliskt autentisk handling är således fullkomligt oberoende av de konsekvenser den kan leda till i den verkliga världen. Lukács väver här samman den tyska idealismen och Tolstojs och Dostojevskijs sinnelagsetik – den "kosmisk-etiska rationalism" som Max Weber kritiserade i sitt berömda tal 1919 om "Politiken som kall". En autentisk handling är därför uppbyggd kring ett "böra" och detta "böra" är "till sin natur transcendent (fullständigt oberoende av den existens som dess innehåll förenar det med)".¹¹⁴

För Lukács innebar denna kantianska dualism mellan vara och böra ingalunda att man förhöll sig likgiltigt inför den empiriska verkligheten. Den ledde snarare till ett kategoriskt imperativ: "För genast ner Guds rike till jorden", som hos vederdöparna under 1500-talet, ett exempel på progressiv idealism.¹¹⁵ Det kan se ut som om vi fortfarande vore långt borta från politiken; och ändå är det precis till politisk handling som denna moraliska messianism styr Lukács' tänkande. Han skiljer mellan två typer av handlande som bygger på den etiska idealismen: 1) etisk action directe (han använder den franska termen), som "inte bekymrar sig om politikens

¹¹² Eftersom Lukács hade denna världsåskådning är det inte förvånande att han bara hade förakt till övers för MSZP. Vi vet mycket litet om Lukács' hållning till detta parti. I en intervju med en amerikansk revolutionär journalist 1919 sade Lukács att han före den ungerska revolutionen hade varit "socialist", men att han hade varit "inaktiv, eftersom han hade känt avsmak för partiets parlamentariska kompromisspolitik". ("In Communist Hungary", *The Liberator*, augusti 1919, s 6.)

¹¹³ Lukács, *Huszadik Század*, no 1 1918 i *Utam Marxhoz, Válogott Filozofiai Tanulmányok* (Min väg till Marx), vol 1, Budapest 1971, s 179f.

¹¹⁴ Ibid, s 178f.

¹¹⁵ Ibid, s 180. Jfr Dostojevskij, "Bröderna Karamazov", s 32: "Socialismen är... frågan om det nya Babels torn, som just byggdes... för att föra himmelen ned på jorden."

omvägar” och omedelbart tar itu med att ”förändra människornas själar”; 2) politisk handling, som uppfattas som ett etiskt instrument vars enda mål är att ”skapa institutioner som så långt möjligt motsvarar de etiska idealen och att avlägsna dem som förhindrar förverkligandet av sådana ideal”.¹¹⁶

Politikens fullständiga underordnande under etiken är således den axel kring vilken Lukács' inlägg kretsar: ”Utifrån den etiska idealismens ståndpunkt har varje institution (från egendom till nationen och staten) inget värde i sig själv utan bara i den mån som den tjänar denna moraliska omvandling” av människorna. Därvidlag ställer Lukács uttryckligen Fichtes etik mot vad han kallar Hegels ”metafysik om staten”.

Därpå följer ett ytterst märkligt avsnitt, som trots dess etisk-idealistiska upphöjdhet avslöjar en förvånansvärt hög grad av politisk klarsynthet: ”Medan institutioner är av värde för den etiska idealismen blott som medel för ett mål, så måste varje doktrin som har en tendens att göra politiken till ett självständigt område sägas tillskriva institutionerna ett egenvärde. Men situationens strukturella nödvändighet ger då upphov till en konservativ politik: den politiska handlingens mål blir då att försvara den institution som förkroppsligar sitt eget värde, sin immanenta progressiva utveckling och (man frågar inte längre om en institution fortfarande motsvarar sitt ursprungliga syfte) utvidgandet av sin inflytandesfär. Varje institution får en konservativ karaktär, när den en gång har blivit ett mål i sig själv – vilket inte bara förklarar kyrkans reaktionära politik utan också det faktum att rörelser som ursprungligen är mycket progressiva stagnerar så snart de institutioner de skapade som ett medel blir oberoende av målet. (Den tyska socialismens historia, redan före kriget men framför allt sedan det började ger ett bara alltför lärorikt exempel på denna process).”¹¹⁷ När vi läser dessa rader i dag är det inte svårt att påminna sig andra fall av rörelser som, tio eller tjugo år senare, stagnerade efter att ursprungligen ha varit mycket progressiva. Vid den tiden hade dock Lukács bytt ut sin etiska idealism mot en hegeliansk ”politisk realism”.¹¹⁸

Men 1918 föreslog Lukács ett sätt att förhindra den process varigenom institutioner stelnade till konservativ autonomi. Hans lösning på detta problem att övervinna den politiska stagnationen är återigen rätt förbluffande: ”Den etiska idealismen är en permanent revolution mot det som finns till som sådant, helt enkelt eftersom det som finns till inte lever upp till dess etiska ideal. Och eftersom den är en permanent revolution, en absolut revolution, kan den bestämma och rätta till det verkliga framåtskridandets förlopp som aldrig finner sin jämviktspunkt.”¹¹⁹ Det är knappast troligt att Lukács från 1918 hade upptäckt begreppet ”den permanenta revolutionen” (*permanens forradolom*) i Marx' eller Trotskijs skrifter; han ”hittade på” det själv, så att säga, och gav det en speciell mening, på en gång nära och skilt från det marxistiska begreppet.

Dessa avsnitt visar den unge Lukács' förbluffande och gripande *revolutionära radikalism*, som bröt fram i hans första verkligt politiska text. Men naturligtvis ansåg han att politiken

¹¹⁶ Lukács, a a, s 181f.

¹¹⁷ Ibid, s 184.

¹¹⁸ I förordet från 1969 till *Utam Marxhoz* gjorde Lukács följande kommentar om denna uppsats: ”mina idealistiska tendenser nådde då sin höjdpunkt. Det kanske mest slående yttre uttrycket för mitt inre tillstånd var mitt bidrag till Samfundsvetenskapliga sällskapetets debatt om konservativa och progressiva idealistiska strömningar och som inleddes av Béla Fogarasi.” Lukács hävdar att denna text blott är värd att uppmärksammas som symptom på den intellektuella kris han då gick igenom – och i så fall endast ”för läsare som har ett vetenskapligt intresse för de olika stadierna i min senare utveckling”. (Lukács, ”Mon chemin vers Marx” i *Nouvelles Etudes hongroises*, Budapest 1973, s 83.) Varför alla dessa förbehåll och reservationer? Är det bara en fråga om blygsamhet, eller insåg Lukács att hans tal från 1918 femtio år senare fortfarande var explosivt. Enligt vår uppfattning måste Lukács ha varit medveten om att en oförberedd läsare kunde ha givit efter för frestelsen att använda hans kriterier på Ungern av 1969, för att t ex undersöka om vissa samtida institutioner svarade mot de ursprungliga avsikterna.

¹¹⁹ Ibid, s 185.

blott var etikens tjänare. Han avslutar därför talet med att återvända till Kants och Fichtes krav på mänsklig värdighet. Den allmänna principen ”att omfatta alla progressiva krav i ett homogent system” är den klassiska tyska idealismens princip: på inga villkor får människan någonsin bli blott ett instrument.¹²⁰

Då Lukács tar upp problemet om det revolutionära våldet kan försonas med en sådan kantiansk etik är hans först benägen att förneka det. Avantgardförfattaren Lajos Kassák har beskrivit Lukács' ideologi 1918 som en form av ”tolstojansk etisk socialism”.¹²¹ Och eftersom begreppet ”tolstojansk socialism” då först och främst syftade på en pacifistisk, antimilitaristisk och ickevålds-ideologi är det högst sannolikt att våldet var det största onda för Lukács' tolstojanska etik – eller åtminstone det främsta moraliska problemet. Det är ingen tillfällighet att det problemet skulle spela en central roll i hans övergång från ”dostojevskijsk tolstojanism” till bolsjevism.¹²²

2. Övergången till kommunismen

Mitt beslut att ta aktiv del i den kommunistiska rörelsen var djupt påverkat av etiska överväganden.¹²³

I oktober 1918 när den gamla regimen i Ungern föll samman, övertogs makten av en reformistisk koalition bestående av socialdemokrater och borgerliga radikaler. Lukács var fortfarande långt ifrån kommunist i november det året: han undertecknade ett liberal-demokratiskt manifest (”En vädjan från ungerska intellektuella om upprättandet av ett fritt förbund mellan nationerna”) och skrev en rätt reserverad artikel om bolsjevismen. I slutet av den månaden eller i början av december mötte han Ma Kim för första gången – denne hade just grundat det ungerska kommunistpartiet den 20 november strax efter sin återkomst från Sovjetunionen. I mitten av december går Lukács slutligen in i kommunistpartiet och blir medlem i centralkommittén i februari, sedan Béla Kún häktats. Enligt Lukács' vän Anna Lesznai ”ägde hans omvändelse rum mellan två söndagar: av Saulus blev Paulus”.¹²⁴ Denna blixtnabba förändring kom som en överraskning för alla Lukács' vänner. Och dess plötslighet och oåterkallelighet påminner om en religiös omvändelse – närmast i överensstämmelse med hans mystisk-etiska personlighet vid den tiden.

Men trots den skenbara bristen på kontinuitet hade Lukács' hela tidigare utveckling banat väg för denna omsvängning. Eftersom hans tragiska världsåskådning hade haft sin grund i den skenbara frånvaron av någon social kraft som kunde föra den revolutionära kampen mot kapitalismen, gjorde oktoberrevolutionen (och i viss mån de ungerska händelserna 1918) ett djupt intryck på honom. De visade att det verkligen fanns en sådan kraft: proletariatet och dess bolsjevikiska förtrupp.¹²⁵ Å andra sidan läste Lukács uppenbarligen in i den sovjetiska

¹²⁰ Ibid, s 185f.

¹²¹ Citerat i Rudolf Tökes, *Bela Kun and the Hungarian Soviet Republic*, New York 1967, s 96. I en självbiografi från 1941 skriver Lukács om sin ”borgerliga pacifism” under kriget och beskriver sin utveckling mellan 1914 och 1918 på följande sätt: ”Det imperialistiska kriget försatte min världsåskådning i en djup kris, som från början tog formen av ett borgerligt-pacifistiskt förkastande av kriget och en pessimistisk kritik av den borgerliga kulturen; först under krigets andra hälft fick denna kris en politisk karaktär och då under inflytande av den ryska revolutionen och Rosa Luxemburgs skrifter. Mitt motstånd mot det rådande systemet blev allt starkare och jag kom i kontakt med flera vänsterradikala grupper.” (Lukács-arkivet, Budapest.)

¹²² I en artikel som Lukács skrev under kriget försvarade han Tolstojas konsekventa pacifism mot den ryske författaren Solovjev's ”hatfyllda polemik”; denne hade hävdade att när man dödade i krig så var det inte detsamma som att mörda, eftersom det inte förelåg någon avsikt: fienden man skjuter mot är inte synlig! Med förakt avvisade Lukács denna hållning som en ”undanglidande kompromiss”. (Lukács, ”Solovieff”, s 980.)

¹²³ Lukács, ”Vorwort” (1967), *Werke*, 2, s 13.

¹²⁴ Vår källa är de brev som Lukács och Anna Lesznai skickade till David Kettler och som citerades i dennes lysande studie ”Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918/19”, *Telos*, no 10 1971, s 68f.

¹²⁵ I en intervju som Lukács gav mycket senare, gjorde han följande påpekande: ”Jag skulle inte våga påstå – jag

revolutionen sin egen messianistiska förhoppning att den nya världen skulle ta sin början i Ryssland.

Perioden mellan oktober 1917 och ”omvändelsen” i december 1918 var i huvudsak en övergångsperiod där Lukács fortfarande höll fast vid den ”tolstojska etiska socialismen”. Innan han tog språnget från den tragiska moralismen till den marxistiska bolsjevismen, var han tvungen att gå igenom en avgörande förmedling: *den faustska dialektiken om medel och mål*.

Som vi redan har sett gjorde Lukács ett sista försök att skaka av sig ”den bolsjevikiska demonens” frestelse, just inför avgörandet i november 1918. Det skedde i hans artikel ”Bolsjevismen som ett moraliskt problem” som publicerades i 15 decembernumret av *Szabad-Gondolat*, Galilei-cirkelns tidskrift. I sitt förord från 1967 är Lukács utomordentligt kritisk mot denna artikel och beskriver den som en ”kort övergångsfas: min sista tvekan inför det slutgiltiga och oåterkalleliga beslutet präglades av ett missriktat försök till en apologi utsmyckad med abstrakta och kälkborgerliga argument”.¹²⁶ Denna rätt märkliga artikel,¹²⁷ stundom diskuterad men aldrig tidigare översatt, behöver dock analyseras i detalj, eftersom den utgör en vändpunkt i Lukács' politisk-filosofiska utveckling.

Dessa ”abstrakta och kälkborgerliga argument” som Lukács tillgrep under sin ”sista tvekan” innefattade givetvis inte mensjevikiska påståenden av typen att ”de objektiva villkoren ännu inte var mogna”. Ty Lukács avvisade uttryckligen ”det mest använda argumentet i diskussionen om bolsjevismen, nämligen frågan om huruvida det ekonomiska läget är tillräckligt moget för att den skulle kunna förverkligas omedelbart”.¹²⁸ Han avvisade den invändningen med motiveringen att ”det aldrig kan föreligga en situation, där vi är fullkomligt säkra på förhand: *viljan* att genomföra något till varje pris är lika väsentlig för en situations 'mognad' som de objektiva villkoren.” Lukács' nyfichteanska voluntarism hade uppenbarligen inget gemensamt med Plechanovs eller Kautskys 1700-talsmaterialism. På samma sätt förkastade Lukács tveklöst argumentet från flera konservativa intellektuella att bolsjevismen innebar kulturens och civilisationens förstörelse: ”En sådan världsomfattande omvälvning av värden kan inte äga rum utan att de gamla värdena förintas” och att revolutionärerna skapar nya.

Lukács' problem var således inte ekonomiskt eller kulturellt utan *etiskt*: här hade han fortfarande betänkligheter mot bolsjevismen. Hans ideologiska utgångspunkt, som skänker hela artikeln dess struktur, är än en gång den nykantianska motsättningen mellan ”torftig empirisk verklighet” och den ”etiska, utopiska mänskliga viljan”. Det förklarar hans krav att Marx' sociologi, som fastställer vissa avgörande fakta (klasskampen), borde skiljas från ”det utopiska postulatet i Marx' historiefilosofi, nämligen hans *etiska program* för den kommande världen”. Om man uppfattar den proletära klasskampen som en ren sociologisk nödvändighet, leder den bara till att den förut förtryckte nu blir förtryckare: ”Proletariatets seger är naturligtvis en oundgänglig förutsättning om den sanna frihetens tidsålder till slut skall bli verklighet, utan vare sig förtryckare eller förtryckta... Men den kan inte vara annat än en förutsättning, ett negativt faktum. För att frihetens tidsålder skall uppnås är det nödvändigt att överskrida dessa blott sociologiska sakförhållanden och lagar från vilka den aldrig kan härledas: det är nödvändigt att *vilja* den nya, demokratiska världen.” I denna dualistiska tankevärld uppfattas sociala förhållanden och mänsklig vilja som två helt skilda och oberoende nivåer. Viljan 'till en ny värld ligger i en sfär *bortom* klasskampens verkliga förlopp.

skulle inte kunna göra det – att den rent negativa inverkan från första världskriget skulle ha varit tillräcklig för att göra mig till socialist.” (”The Twin Crises”, *New Left Review*, no 60 1970, s 36.) Jfr också ”Lukács on His Life and Work”, *New Left Review*, no 68 1971, s 53: ”Oktober gav svaret. Den ryska revolutionen var den världshistoriska lösningen på mitt dilemma.”

¹²⁶ Lukács, ”Vorwort” (1967) i *Werke*, 2, s 13.

¹²⁷ Peter Ludz, Andrew Arato, Paul Breines och David Kettler nämner den.

¹²⁸ Lukács, ”A bolsevizmus...”, s 228-32.

Men Marx' dialektik negerar/upphäver en sådan rigid, metafysisk åtskillnad och pekar fram emot en enhet mellan fakta och värden, "sociologiska påståenden" och "etiska program". Det som Lukács kritiserar som "Marx' hegelianism" är just denna dialektiska enhet, "som har en alltför stark tendens att placera de olika elementen i det verkliga på samma plan" och följaktligen har "spelat en roll för att sudda ut dessa skillnader". Han påtalar vidare att Marx "konstruerade den historisk-filosofiska processen på Hegels sätt (Idéns list)", när han förklarade att "proletariatet kommer att befria världen från all despoti genom att kämpa för sina egna intressen". I motsats till Marx' hegelianism – eller dialektiska metod – följde nykantianen Lukács Ervin Szabó i sin beskrivning av socialismens slutmål som "en ny, demokratisk värld", *bortom gränserna* för proletariatets klasskamp för sina konkreta materiella intressen. Viljan till denna nya värld, hävdade Lukács, "kan inte härledas från något fastställt sociologiskt sakförhållande".

Genom förmedlingen av denna abstrakta etiska vilja upptäcker Lukács proletariatet som "bäraren av mänsklighetens sociala frälsning" och till och med som "världshistoriens messias-klass". Driven av ett sådant messianistiskt patos ser han också (som Engels) proletariatet som arvtagaren till den tyska klassiska filosofin – "till Kants och Fichtes etiska idealism, som upphävde alla jordiska bindningar och som i en metafysisk mening skulle rycka loss den gamla världen från dess gångjärn". Med Schellings estetik och Hegels statsfilosofi "lämnade det tyska idealistiska tänkandet framåtskridandets väg... och blev till slut reaktionärt". Men nu skulle det nå sin yttersta fullbordan genom proletariatets frälsande roll.

Detta storslagna filosofiskt-moraliska perspektiv, messianistiskt och apokalyptiskt till sin karaktär, visar hur Lukács tar det första steget till att sluta upp bakom arbetarrörelsen. Men vi har fortfarande att göra med en abstrakt, idealistisk och metafysisk uppslutning. Hans hållning till proletariatet är fortfarande präglad av en djup dualism: han kunde inte förstå sambandet mellan proletariatets väldiga historisk-filosofiska roll och dess "futtiga" kamp för att försvara sina materiella intressen. Han var fortfarande misstänksam mot den proletära socialismen och frågade sig om den verkligen var "den på en gång förtryckta och självsvåldiga bäraren av världens frälsning" eller snarare "ett blott ideologiskt hölje för verkliga klassintressen, som skildes från andra intressen inte genom sin kvalitet eller moraliska kraft utan bara genom sitt innehåll". Denna dualism, som uttryckte den tragiska världsåskådningens stränga etik, kommer också fram i artikelns centrala tema, som förklarar varför Lukács inte kunde acceptera bolsjevismen: en orubblig och absolut åtskillnad mellan "gott" och "ont", frihet och förtryck, Messias och Satan. Som Lukács ser det vill bolsjevismen avskaffa kapitalistisk terror med hjälp av proletär terror, borgerligt förtryck med hjälp av arbetarklassens förtryck; kort sagt, den vill "fördriva Satan med hjälp av Belzebub".¹²⁹ Detta skapar ett dilemma: "Kan det goda uppnås genom onda medel? Kan man nå frihet på förtryckets väg? Kan en ny värld födas när medlen att uppnå den bara i teknisk mening skiljer sig från dem som utnyttjas av den gamla ordningen, med rätta föremål för hat och förakt?" Lukács' svar är otvetydigt: "Jag upprepar, bolsjevismen vilar på den metafysiska hypotesen att gott kan komma från ont, att det är möjligt, som Razumichin framställer det i "Brott och straff", att nå sanningen med en lögn. Författaren till dessa rader kan inte dela den tron och det är därför han ser ett olösligt moraliskt dilemma i själva roten till den bolsjevikiska mentaliteten."¹³⁰

¹²⁹ Om man godtog den bolsjevikiska etiken "skulle vi tvingas använda oss av diktatur, terror och förtryck; vi skulle tvingas ersätta de föregående klassernas herravälde med proletariatets, i tron att – med Satan utdriven av Belzebub detta sista och till sin natur grymmaste och öppnaste klassherravälde skulle avskaffa sig självt och allt annat klassherravälde."

¹³⁰ Jfr Dostojevskij, "Brott och straff", Stockholm 1944: " 'Ja, vad tror ni väl!' ropade Rasumichin ännu högre... 'jag tycker till och med om att man pratar litet i vädret. Att prata och ljuga är människans enda privilegium, det är det enda avseende vari hon står framför alla andra organismer. Den som ljuger närmar sig sanningen! Jag är en människa... ty jag ljuger. Ingen enda sanning har någonsin kommit i dagen, utan att man ljugit en fjorton, femton gånger förut.' "

Omnämmandet av "Brott och straff", då Lukács' argumentering når sin kulmen, är kännetecknande för hans intellektuella värld under denna avgörande period. Dostojevskijs etiska stränghet, i perfekt harmoni med Lukács' nykantianska dualism, var hans främsta referenspunkt under åren 1918-20: i själva verket förde han en inre diskussion med storinkvisitorn till och med när han tog på sig uppgiften som folkkommissarie i den ungerska sovjetrepubliken 1919. Det är just problematiken från "Brott och straff" som är underförstådd i artikeln från 1918. Ty allt tyder på att Lukács såg bolsjevikerna som arvtagarna till den fruktade Raskolnikov. Liksom hjälten i Dostojevskijs roman skall de ha trott att "alla mänsklighetens lagstiftare och reformatorer, från den äldsta ända till Lykurgos, Solon, Muhammed och Napoleon har varit förbrytare redan av det skälet att de, då de utfärdade en ny lag, kullkastade en gammal... Inte heller drog de sig för att utgjuta blod, när blodsutgjutelse kunde vara dem till någon nytta. Man bör noga lägga på minnet, att flertalet av dessa mänsklighetens välgörare och lagstiftare utgöt blod i riklig mängd".¹³¹

Det är sant att Lukács här tar upp ett verkligt politiskt problem om bolsjevikernas maktutövning, som medförde en rad allvarliga inskränkningar i demokratin: "Är demokratin bara en del av socialismens taktik, ett kampredskap för den period när den befinner sig i minoritet och kämpar mot förtryckarklassernas legaliserade och olagliga terror? Eller är den snarare en central del av socialismen?" Men Lukács ställer frågan på ett abstrakt och moralistiskt sätt och gör den därigenom till ett olösligt etiskt dilemma: socialism eller demokrati. Det är intressant att jämföra Lukács' artikel med Rosa Luxemburgs anteckningar om den ryska revolutionen, skrivna i fängelset 1918. Även om den polska marxisten kritiserade vissa aspekter av den bolsjevikiska politiken, tog hon upp problemet på ett mycket konkretare och flexibla sätt och placerade det i ett helt igenom realistiskt perspektiv: "Det vore att kräva övermänskliga ting av Lenin och hans kamrater, om man ytterligare av dem ville kräva, att de under sådana omständigheter skulle trola fram den vackraste demokrati... De har genom sin beslutsamma revolutionära hållning... verkligen utfört vad som under så fördömt svåra förhållanden kunde utföras. Det farliga börjar där de vill göra en dygd av nödvändigheten och teoretiskt fixera sin av dessa ödesdigra betingelser påtvungna taktik och anbefalla den åt det internationella proletariatet som mönstret för den socialistiska taktiken."¹³²

När Lukács drar de politiska slutsatserna av sin politisk-moraliska kritik av bolsjevismen, ser det ut som om han lutar åt den klassiska socialdemokratiska lösningen: "den långsamma kampens väg, till synes mindre heroisk men tyngd av ansvar den långa, pedagogiska kampen som formar själen hos dem som till fullo hänger sig åt demokratin". Men han medger att den vägen, i lika hög grad som bolsjevismen, "rymmer möjligheten av ohyggliga brott och oerhörda misstag". Och framför allt leder den till "nödvändigheten att samarbeta med klasser och partier som är överens med socialdemokratins blott om vissa omedelbara mål, samtidigt som de förblir fientliga till socialdemokratins slutmål". Lukács framhåller att sådana kompromisser nästan alltid är förödande för programmets renhet och den hängivna viljan – och därav följer att denna lösning står i skriande motsättning till Lukács' etiska stränghet, som just bygger på detta förkastande av kompromisser. Han kan inte försvara den socialdemokratiska vägen: den "håller inte". I själva verket kom Lukács snabbt fram till slutsatsen att socialdemokratins kompromisser inte bara "hade en skadlig inverkan på programmets renhet" utan

¹³¹ Ibid, s 224. Jfr de berömda orden från studenten som får Raskolnikov att döda den gamla giriga kvinnan: "Hundra, kanske tusen existenser kunde föras på rätta vägen; dussintals familjer räddas från undergång, elände, otukt, skamliga sjukdomar – och allt detta för den gamlas pengar. Döda henne, tag hennes pengar och använd dem till mänsklighetens gemensamma bästa... En existens – emot tusen, från förruttnelse och undergång... det är ju ett enkelt räknexempel! Vad för en betydelse har i själva verket denna förtvinande, dumma och elaka gamla kärings tillvaro på livets allmänna vågskål? Inte mera än en lus', en kackerlackas liv och inte en gång så mycket, ty käringen är mycket skadligare; hon undergräver andras liv." (Ibid, s 60.)

¹³² Rosa Luxemburg, "Den ryska revolutionen" i *Världskriget och de europeiska revolutionerna*, Arkiv 1985, s 89.

också kunde leda till mycket värre massakrer än den bolsjevikiska ”röda terrorn”.

Lukács kände sig dragen till de ryska revolutionärerna just därför att de förkastade varje form av kompromiss med de krafter som var fientliga mot socialismen: ”Den fascinerande kraften hos bolsjevismen kan förklaras av den frigörelse som följer på undanröjandet av en sådan kompromiss.” (Han talar också om ”trollkraften” i denna frigörelsepotential.) Det kan inte råda något tvivel om att Lukács själv var ”fascinerad” och ”trollbunden” av bolsjevikernas revolutionära renhet och socialistiska omutlighet.¹³³ Här finner vi början på den väg som snart skulle föra honom till det ungerska kommunistpartiet. Men först måste han lösa det centrala problemet om förhållandet mellan etiska mål och omoraliska medel; och det måste han göra genom att överskrida den abstrakta och fastlåsta nykantianska dualismen mellan ”gott” och ”ont”.

Sådana etiska betänkligheter var naturligtvis inte något unikt för Lukács. De var utmärkande för ett helt skikt av radikaliserade intellektuella, som tvekade att stiga på historiens bolsjevikiska lokomotiv, som obarmhärtigt svepte undan alla hinder i sin väg. Hur resonerade Lukács när han slutligen steg över tröskeln och med själ och hjärta kastade sig in i revolutionens strömvirvel?

I sina memoarer berättar den kommunistiske författaren József Lengyel – vars handfasta ”materialism” gjorde honom himmelsvitt skild från Lukács – en anekdot som bidrar en hel del till förståelsen av hur den kommunistiska gruppen kring Lukács utvecklades. Lengyel berättar för oss att han blev ”bokstavligen förstummad”, då han fick höra talas om de problem som Lukács och andra partiledare brukade diskutera under revolutionens höjdpunkt 1919: ”Ett av dessa problem vi kommunister borde ta på oss världens synder, så att vi kan rädda världen. Och varför bör vi ta på oss världens synder? Återigen fanns det ett mycket 'klart' svar, hämtat från Hebbels 'Judith'... Precis som Gud kunde befälla Judith att döda Holophernes – det vill säga att begå en synd – så kan han befälla kommunisterna att förrinta bourgeoisin, både bildligt och fysiskt... Som stöd för sina argument brukade de också referera till Dostojevskijs 'storinkvisitor'.”¹³⁴

Det är något rörande, på samma gång märkligt och storslaget, i den omständigheten att kommunistiska ledare mitt under den revolutionära uppståndelsen 1919 skulle ha ägnat sig åt sådana etisk-metafysiska problem. Men alla dessa märkliga diskussioner hade en rad politiska konsekvenser. Ett annat vittne berättar nämligen, att efter långa diskussioner mellan Lukács, Ottó Korvin (ledaren för den ”röda säkerhetstjänsten”), Sinkó och andra om bolsjevism, Dostojevskij, Hebbel och evangelierna, så drog Lukács' vänner följande slutsats: ”Under proletariats diktatur är det nödvändigt att använda alla medel, även dem som går emot den kommunistiska människans anda och moral. Det är ett offer, ett dagligt men ofrånkomligt offer.”¹³⁵

Lukács' första artikel som bolsjevik – ”Taktik och etik”, som fortfarande är genomsyrad av en brinnande moralism – formulerar denna problematik klart och tydligt. Det finns tragiska situationer, hävdar han, där man inte kan handla utan att begå fel, utan att ta på sig en synd. Det är då nödvändigt att välja det mest rättfärdiga sättet att vara skyldig: att *offra* det egna jagets etik på en överlägsen idé, på den universella historiska uppgiftens altare. Artikeln slutar med följande stycke: ”I en av sina romaner formulerade Ropsjin (Boris Savinkov), ledaren för terroristgruppen under den ryska revolutionen 1904-06, problemet med den

¹³³ I *Gelebtes Denken*, s 258, beskriver Lukács sin inställning till den ryska revolutionen som en ”motsägelsefull fascination, med återfall”.

¹³⁴ J. Lengyel, *Visegrader Strasse*, Berlin 1959, s 244f. Se det avsnitt där storinkvisitorn säger till Kristus: ”Och vi, som för ert lyckas skull tagit på oss ert synder, vi skola ställa oss framför Dig och säga: 'Döm oss, om Du kan och vågar!'” (”Bröderna Karamazov” I, s 295.)

¹³⁵ Arpád Szelpál, *Les 133 jours de Bela Kun*, Paris 1959, s 200.

individuella terrorn på följande sätt: det är inte tillåtet att mörda, det är ett ovillkorligt och oförlåtligt felsteg; det 'får' visserligen inte göras, men det 'måste' ändå göras. På andra ställen i samma bok ser han den djupa moraliska grunden för terroristens handling, men inte dess rättfärdigande – det är omöjligt – i att denne inte bara offerar sitt liv för sina bröder utan också sin renhet, sin moral, sin själ. Med andra ord: endast den människa, som orubbligt och oreserverat vet att mord under inga omständigheter kan tillåtas, kan utföra en mordgärning som är av – tragisk – moralisk natur. För att uttrycka denna den största mänskliga tragikens tanke med de oförlikneligt vackra orden från Hebbels 'Judith': 'Och om Gud har ställt synden mellan mig och den handling som ålagts mig – vem är då jag som skulle kunna undandra mig den?'¹³⁶

Denna text fångar på ett förunderligt sätt den själsnöd med vilken den etisk-pacifistiske, tolstojske socialisten förvandlades till bolsjevik. Inte utan skäl framhöll Lukács i sitt förord från 1967 att denna artikel visar de ”inre mänskliga motiveringarna” bakom hans svåra beslut att ansluta sig till det kommunistiska partiet.¹³⁷ Flera skildringar bekräftar att den problematiken mellan 1919 och 1920 var en närmast ständig besatthet för Lukács och hans vänner i det ungerska kommunistpartiet (den så kallade ”etiska” gruppen). Ilona Duczynska anspelade tydligt på Lukács, som hon kände mycket väl, när hon berättade att ”en typisk teoretiker och kanske den ende begåvningen bakom den ungerska kommunismen sade en gång till mig: 'Den högsta plikten för den kommunistiska etiken är att acceptera nödvändigheten att handla omoraliskt. Det är det största offer som revolutionen kräver av oss'. ”¹³⁸

Även efter den ungerska kommunens nederlag fortsatte samma problem att förfölja Lukács och hans vänner under deras exil i Wien. Béla Balázs' dagbok innehåller en anteckning om de diskussioner som ägde rum i denna Wien-krets: ”Den enda frågeställning vi diskuterar dessa söndagar är kommunismen och den uppgift och innebörd som ställs av vår etiska individualism och konstnärliga och filosofiska 'platonism'. Den individuella etiken (Kierkegaard), vår utveckling hittills, har fört oss så långt att vi identifierar oss med en rörelse som utesluter individuell etik... Vår mest 'etiska' handling är att förkasta vår etik.”¹³⁹

Det är betecknande att Lukács i sitt ”självbiografiska testamente”, *Gelebtes Denken*, än en gång återvänder till den etiska innebörden av att han anslöt sig till det ungerska kommunistpartiet 1918. Nu betonar han att detta ”världsåskådningsbeslut” medförde ”en förändring av hela min livsföring... Etik (livsföring) innebar inte längre ett förbud att avstå från allt som den egna etiken fördömer som syndigt, utan en dynamisk praxisjämvikt, där det syndiga (som enskildhet) ibland kan bli en oundviklig beståndsdel av det riktiga handlandet, medan de etiska barriärerna (betraktade som allmänt giltiga) ibland kan bli ett hinder för det rätta handlandet. Motsättningen: inte bara allmänna (etiska) principer mot det konkreta handlandets praktiska krav.”¹⁴⁰

Vi kan nu förstå varför detta problem – om medlen, taktiken eller ”synderna” på vägen till det socialistiska målet – intog en så betydelsefull plats i Lukács' tänkande under den period då han övergick till kommunismen. Hans tragiska världsåskådning innehöll bara ett antingen-eller: absolut motsättning, utan nyanser eller gradskillnader, mellan dygd eller förbrytelse, ”gott” och ”ont”; ”de varandra ömsesidigt uteslutande motsättningarna... skiljs från varandra

¹³⁶ Lukács, ”Taktik und Ethik”, *Werke*, 2, s 52f.

¹³⁷ Lukács, ”Vorwort”, *Werke*, 2, s 13.

¹³⁸ Ilona Duczynska, ”Zum Verfall der KPU”, *Unser Weg* (utgiven av Paul Levi) 1/5 1922, s 99.

¹³⁹ Béla Balázs, ”Notes from a Diary”, s 128. N. Tertulian är en av de få kritiker som uppmärksammat detta tema i Lukács' tidiga utveckling: ”De etiska antinomier som yrkesrevolutionären kan ställas inför och som förekommer i Lukács' tänkande till följd av inflytandet från Dostojevskij eller från sådana som försvarade den ryska terrorismen fann sin lösning i en avslöjande apologi för *offret*.” (L'evolution de la pensée de George Lukács”, *L'Homme et la Société* no 20, s 26.)

¹⁴⁰ *Gelebtes Denken*, s 258.

klart och bestämt.”¹⁴¹ Hans övergång till revolutionär politik och konkret politisk praktik krävde däremot en helt annorlunda förståelse av förhållandet Mellan ”gott” och ”ont”. För att bli bolsjevik måste Lukács övergå från sin tragiska kantianska position (den orubbliga motsättningen mellan böra och vara) till marxismens dialektiska position, där ”gott” och ”ont” är motstridiga men förenade. Det ”goda” förmedlas ibland av sin motsats och ett etiskt ”rent” mål kräver ibland användningen av ”orena” och i sig förkastliga medel. Den tolstojske Lukács av 1918 tycks ha betraktat dödandet av en människa som det yttersta ”felsteget”. Enligt ett annat vittnesbörd från dessa år tycks han bokstavligen ha plågats av frågan: ”Är det tillåtet att döda sin medmänniska?”¹⁴² Han kunde inte bli bolsjevik, förrän han hade insett att revolutionären är underställd ett tragiskt tvång att döda på slagfältet för att uppnå proletariats slutgiltiga frigörelse. Endast genom denna avgörande förmedling kunde han övergå från den tragiske iakttagarens position till den engagerade aktörens, från abstrakt metafysisk moralism till en mer realistisk politisk etik.¹⁴³

Denna övergång till kommunismen fick djupgående filosofiska följder. Lucien Goldmann har med rätta understrukt att den faustska dialektiken mellan det goda och det onda, 'föreställningen om en pakt med djävulen som den enda vägen till Gud (förnuftets list i Hegels filosofi)' är en av de avgörande punkterna som skiljer den tragiska hållningen hos (till exempel) Pascal från det dialektiska tänkandet. Tänkare som Goethe, Hegel och Marx, vilka alla rörde sig inom den dialektiska världsuppfattningens område, ”erkänner alla att 'förnuftets list', historiens marsch kommer att omvandla det individuellt onda till själva redskapet för det framåtskridande som till slut kommer att frambringa det goda. Mefistofeles beskriver sig själv som en person 'som alltid eftersträvar det onda, men som alltid uppnår det goda', och det är han – mot sin vilja, naturligtvis som gör det möjligt för Faust att finna Gud och nå himlen”.¹⁴⁴

Kring december 1918 hade Lukács således övergått inte bara från dostojevskijsk tolstojism till bolsjevism utan också från kantianism till marxism, från det tragiska tänkandet till det dialektiska tänkandet: från en världsåskådning till en annan. Denna övergång kunde inte ha åstadkommit om inte den etiska antinomin mellan mål och medel hade blivit löst – därav den centrala och nära nog tvångsmässiga betydelse som Lukács fäste vid denna lösning under sin första period som kommunist (1919-20). Det stora ”kvantitativa språnget” 1918, på en gång politiskt, moraliskt och filosofiskt till sitt innehåll, hade i verkligheten förberetts under kriget. Redan i flera brev till Paul Ernst under 1915 hade Lukács använt Savinkovs arbeten för att diskutera terrorismens etiska problem på ungefär samma sätt som under 1919.¹⁴⁵ Med all sannolikhet berodde denna förändring på själva kriget, vars omfattande massakrer gav en ny moralisk relativitet åt terroristernas ”brott” i deras kamp mot tsaren och de imperialistiska regimer som var ansvariga för krigets blodbad. Men 1915 ställde Lukács bara själva problemet och försökte förstå det. 1918-19 skulle han tvingas ta ställning och sluta upp bakom

¹⁴¹ Lukács, *Die Seele und die Formen*, s 48. Fortfarande 1917-18 kunde Lukács i sina essäer om Béla Balázs berömma poeten för att dennes verk uppvisade ”hur dramatiska beslut segrar över opportunistisk anpassning, hur ett 'antingen eller'-liv segrar över 'både och'-filosofin”. Citerat av I. Meszáros, *Lukács' Concept of Dialectic*, London 1972, s 125f.

¹⁴² A. Szepál, a a, s 199.

¹⁴³ Enligt Ilona Duczynska hade ”den ungerske kommunistiske teoretikern” (Lukács) en gång sagt till henne: ”Den sanne kommunisten har övertygelsen att det onda kommer att omvandlas till sin motsats, det goda, genom den historiska utvecklingens dialektik... Denna dialektiska teori om det onda spreds som en hemlig lära och kom till slut att betraktas som kvintessensen av den verkliga kommunismen.” (I. Duczynska, a a, s 99.)

¹⁴⁴ Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris 1955, s 196. Lukács omnämner själv ”dialektiken mellan det goda och det onda” hos Faust i sin *Goethe et son époque*, Paris 1949, s 266f.

¹⁴⁵ ”I honom /Savinkov/ ser jag en ny form av den gamla konflikten mellan den första etiken (plikten mot institutionerna) och den andra (själens påbud). Angelägenhetsordningen är alltid specifikt dialektisk för politiker och revolutionärer, vilkas själ inte vänds inåt utan mot mänskligheten. I det fallet måste själen offras för att rädda själen: på grundval av en mystisk morallära måste man bli en grym politisk realist och man måste bryta mot det absoluta budet... 'Du skall icke döda'.” (*Paul Ernst und Georg Lukács*, s 74.)

revolutionärernas ”grymma politiska realism”.

Vi måste till slut undersöka vad som hände den avgörande vecka i december 1918, då Lukács ”från en söndag till en annan” beslöt att gå in i kommunistpartiet.

Ett av de mycket få dokument där Lukács försöker förklara den konkreta bakgrunden till sin ”omvändelse” är den opublicerade självbiografi från 1941 som finns i Lukács-arkivet i Budapest. Det avsnitt som berör denna period har följande lydelse: ”Den till synes lättvindiga triumfen /för den ungerska oktoberrevolutionen 1918/, det till synes oblodiga sammanbrottet för Habsburg-monarkin i Ungern utsådde hos mig illusionen att en icke-väldsväg också i fortsättningen kunde leda till fullständig seger för demokratin och även socialismen. (Se min artikel i tidskriften 'Fri tanke'.) Händelserna under den borgerliga demokratins första veckor och i synnerhet dess oförmåga att försvara sig mot de reaktionära krafterna, som då organiserade sig allt mer energiskt, fick mig att snabbt ändra uppfattning. Jag gick regelbundet till de möten som hölls av det nygrundade ungerska KP. Jag läste dess tidningar och tidskrifter och framför allt läste jag Lenins 'Staten och revolutionen', som då fanns på tyska. Jag påverkades av dessa händelser och av mitt läsande och kom till insikt om att endast kommunisterna hade en väg ut ur situationen och var beredda att följa den vägen ända till slutet. Som en följd av dessa överväganden anslöt jag mig till det ungerska kommunistpartiet i december 1918.”¹⁴⁶ Tidskriften ”Fri tanke”, som Lukács talar om, är *Szabad-Gondolat* och artikeln han skrev för den är ”Bolsjevismen som ett moraliskt problem”. Vad gäller kontrarevolutionens aktiviteter, erkänner ledaren för den demokratiska regeringen i oktober 1918, greve Károlyi, i sina memoarer att reaktionära kejserliga officerare under ledning av Julius Gombos (Horthys kommande premiärminister, som samarbetade med nazisterna) höll på att sätta upp illegala militärförband. Enligt Károlyi erbjöd Gombos honom stöd mot socialisterna, men förslaget avvisades. Károlyi beklagar dessutom att kontrarevolutionens förstärkning mellan december 1918 och januari 1919 jämnade vägen för den ”kommunistiska propagandan”.¹⁴⁷

Detta viktiga dokument bekräftar att frågan om våldet stod i centrum för Lukács' tankar och bildade den moralisk-ideologiska Rubicon som han måste gå över för att kunna bli kommunist. Vi bör komma ihåg att huvudtemat i Lenins skrift just var att det proletära våldet är en oundviklig nödvändighet om man vill krossa den borgerliga staten och bana väg för slutmålet: en värld utan våld mellan människorna.

En annan händelse som kan ha påverkat Lukács' beslut var hans första möte med Béla Kún i slutet av november eller början av december 1918¹⁴⁸ – ett möte som ordnades av Ernő Seidler, som hade kommit från Sovjetryssland tillsammans med Béla Kún och valts in i UKPs centralkommitté i november. (Ernö var bror till Lukács' nära vän Irma Seidler, som hade begått självmord 1911.) Det faktum att Lukács blev lidelsefull motståndare till Kún efter 1921 minskar inte detta mötes betydelse för hans ideologiska kris i december 1918 (enligt en intervju som han gav 1968 hade han faktiskt till en början ”mycket goda personliga förhållanden” till Kún).¹⁴⁹

Eftersom ingen av de båda protagonisterna i denna historiska diskussion är i livet, tvingas vi in på gissningarnas riskabla område. Diskussionen kan mycket väl ha rört problemet med den röda terrorn och det revolutionära våldet (med tanke på att Béla Kún just hade återvänt från Ryssland, där han tog aktiv del i inbördeskriget). Som tidigare soldat i den österrikiska kejserliga armén kan kanske Kún ha framhållit hur oktoberrevolutionen genom att

¹⁴⁶ Lukács, *Autobiographie*, Lukács-arkivet, s 1.

¹⁴⁷ Jfr Michael Károlyi, *Faith without Illusion*, London 1956, s 150f.

¹⁴⁸ Se Lukács' brev till David Kettler i Kettler, a a, s 68.

¹⁴⁹ Se intervjun med András Kovács i Lukács, *L'Uomo e la rivoluzione*, s 49. Här berättar Lukács om sina ”privata samtal med Béla Kún” och säger att han gick in i partiet ungefär fyra veckor efter det att det grundats.

underteckna fredsfördraget hade räddat hundratusentals liv från det imperialistiska krigets blodbad.¹⁵⁰ Han kan också ha använt följande argument, som han gjorde vid ett annat tillfälle: ”Om ni vill att vår revolution skall undvika blodsutgjutelse, att den bara skall kräva ett minimum av offer och vara så mänsklig som möjlig – även om det för oss inte finns någon 'mänsklighet' som står över klasserna – då är det nödvändigt att handla så att diktaturen utövas med yttersta fasthet och kraft... Om vi inte förintar kontrarevolutionen, om vi inte utplånar dem som reser sig mot oss med vapen i hand, då kommer det att bli de som mördar oss, massakrerar proletariaet och lämnar oss utan någon som helst framtid.”¹⁵¹

Det är fullt möjligt att detta första möte med en fullblodsrevolutionär utrustad med en obevekligt realistisk logik spelade en roll för Lukács' beslut att avstå från den tolstojska etiken och sluta upp i den proletära revolutionens led. Det betyder inte att han och hans vänner helt övergav sina moraliska betänkligheter. I sin mest naiva politiska artikel, ”Parti och klass” från april 1919, hävdade Lukács att den ungerska revolutionen var överlägsen den ryska, eftersom den förra hade säkerställt ett proletärt maktövertagande ”utan blodsutgjutelse”.¹⁵² Vi vet också att Lukács i maj 1919 protesterade mot att man tog borgare som gisslan. Hans vän Ervin Sinkó, en författare med tolstojsk kristen bakgrund, gick ännu längre: sedan kadetter från Budapests militärakademi gjort uppror den 24 juni, hävdade han framgångsrikt att de inte skulle avrättas för förräderi utan tvingas bevista ett seminarium om marxism under hans personliga överinseende.¹⁵³ Inte ens Ottó Korvin, ledaren för kommunens politiska polis, var okänslig för de ”etisk-kommunistiska” tvivlen om konflikten mellan saken och metoderna, mellan målen och medlen.¹⁵⁴

Dessa betänkligheter är helt och hållet till de ungerska revolutionärernas heder. De är ett uttryck för klyftan mellan den revolutionära etik, som då upprätthölls av kommunisterna, och den stalinistiska epokens samvetslösa machiavellism, personkulten och Moskva-rättegångarna. Det faktum att Lukács kunde stödja en sådan degenerering av den kommunistiska rörelsen tyder på att han gick alltför långt i sin faustska pakt med djävulen. Som en betydande bolsjevikisk ledare en gång framställde det: ”När vi säger att målet rättfärdigar medlen, så innebär det för oss att det stora revolutionära målet förkastar de tarvliga medel som ställer en del av arbetarklassen mot andra delar, eller försöker göra massorna lyckliga utan deras eget deltagande; eller minskar massornas tilltro till sig själva och sina organisationer och ersätter den med dyrkan av ledarna’.”¹⁵⁵

Den allmänna innebörden av Lukács' övergångsprocess 1918/19 sammanfattas mycket bra i en formulering i ”Taktik och etik” (1919): att omvandla det transcendenta målet till ett immanent. Det innebär uppenbarligen en viss förändring av själva målets innehåll: ”Den marxistiska klasskampsteorin, som i detta avseende helt följer den hegelska begreppsbildningen, ändrar det transcendenta målet till ett immanent; proletariatets klasskamp är själva målet och samtidigt dess förverkligande.”¹⁵⁶ Detta avsnitt går helt klart längre än den nykantianska dualistiska föreställningen i uppsatsen ”Bolsjevismen som ett moraliskt problem”, som kritiserade ”Marx' hegelianism” och ställde det transcendent socialistska målet mot

¹⁵⁰ Lukács tar upp denna fråga i sin första skrift som bolsjevik, ”Taktik och etik”, som kom till någon gång i januari 1919. Där framhåller han att varje kommunist skulle känna sig personligt ansvarig för varje människoliv som offrades i kampen. Samtidigt ”måste alla de som ansluter sig till den andra sidan, försvaret av kapitalismen, bära samma individuella ansvar för den förstörelse som följer i de ofrånkomliga imperialistiska revanschkrigen. (A a, s 50.)

¹⁵¹ Béla Kún, *La république hongroise des conseils. Discours et articles choisis*, Budapest 1962, s 175-211.

¹⁵² Lukács, ”Partei und Klasse”, *Werke*, 2, s 70.

¹⁵³ R. Tökes, a a, s 153. En betecknande detalj är att seminariet kretsade kring en läsning och diskussion av Dostojevskijs ”Storinkvisitorn”. Jfr J. Lengyel, *Penn Drifling*, London 1966, s 205.

¹⁵⁴ Se Lengyels irriterade vittnesbörd i *Visegrader Strasse*, s 246.

¹⁵⁵ Trotskij, *Leur moral et la notre*, 1938.

¹⁵⁶ Lukács, ”Taktik und Ethik”, s 47.

proletariatets klasskamp till försvar för sina intressen. Här finner vi i ett nötskal Lukács' "kvalitativa språng" i november 1918-januari 1919 mot både en dialektisk världsåskådning och det ungerska kommunistpartiet.

Förhållandet mellan kommunisten Lukács 1919 och den förmarxistiske Lukács kan bara förstås utifrån den dialektiska kategorin "upphävande": på en och samma gång bevarande, negation och överskridande. Det är ett förhållande som inrymmer både kontinuitet och brott, där de båda stadierna förenas med varandra genom ett inre sammanhang snarare än av logisk nödvändighet.¹⁵⁷

Före 1918 präglades Lukács' tänkande av den tragiska antinomin mellan värden och verklighet, kultur och kapitalism, mänsklig personlighet och ekonomiskt förtingligande. Denna antinomi åtföljdes av en djup längtan efter totalitet, harmoni, universalitet och autenticitet – med andra ord, efter enhet mellan det subjektiva och det objektiva, väsen och uppenbarelse, individ och gemenskap, som antogs ha existerat i Grekland och under medeltiden för att sedan slitas sönder genom den kapitalistiska utvecklingens splittring och söndring.

1918-19 kom Lukács till insikt om att proletariatet hade förmågan att lösa motsättningen genom att krossa den kapitalistiska verkligheten, avskaffa förtingligandet, förverkliga autentiska värden och införa en ny kultur. Lukács' brinnande messianism 1919 vilade således teoretiskt på uppfattningen att proletariatet bär upp en ny harmoni, en återupptäckt totalitet, en förverkligad universalitet och en återskapad enhet mellan subjekt och objekt, etik och praxis, individualitet och kollektivitet. Den tragiska längtan efter den mytiska guldåldern omvandlas till en passionerad förhoppning om framtiden – förhoppningen att proletariatet som historiens messiasklass genom revolutionen kommer att säkra världens frälsning.¹⁵⁸

På ett sätt kan man se Lukács' beslut att gå in i det ungerska kommunistpartiet som en form av *Pascals vågspel*: en risk eller ett "spel", som innebär möjligheten av nederlag och hopp om framgång, där man satsar sitt eget liv för ett överindividuellt värde.¹⁵⁹ Lukács' övergång till kommunism skulle således alls inte vara en följd av en "vetenskaplig" analys utan bero på en etisk-politisk troshandling. Sinkós självbiografiska roman om året 1919, "Optimisterna", innehåller en intressant skildring av Lukács ur den synvinkeln. Enligt Sinkó gav Lukács (som uppträder under namnet Vertes) följande förklaring till att ha gått in i partiet: "Hamlet kan inte handla, eftersom han bara vet och inte tror... För att tänka i riktiga banor räcker det med en korrekt teori. Men om en man som känner till gott och ont skall kunna leva och kämpa krävs det tro."¹⁶⁰

Idag är det lätt att, i likhet med så många kommentatorer, göra narr av den unge Lukács' "eskatologi" och "kiliasm". Men Lukács' drömmar blir mer begripliga, om vi betänker att världsrevolutionen var något som förväntades allmänt under denna period (1918-19) och att sådana förväntningar alls inte var godtyckliga utan svarade mot en objektiv möjlighet. Inte heller kan man förneka att revolutionen, om den hade spritts till Europa och resten av världen 1919, hade lett till en proletär regim, som skulle ha stått socialismens ideal mycket närmare än den fadda byråkratiska karikatyr som med tiden upprättades på den revolutionära flodvågens

¹⁵⁷ Jfr Meszáros, a a, s 18 samt P. Breines, "Notes on G. Lukács's The Old Culture and the New Culture, *Telos* no 5 1970, s 12.

¹⁵⁸ A. Feenberg jämför den grekiska episka gemenskapens roll i "Teorin om romanen" med proletariatets roll i "Historia och klassmedvetande". Den huvudsakliga skillnaden är att totaliteten är direkt given i det förklassiska Grekland, medan den är ett mål som skall uppnås av proletariatet genom revolutionär handling. (A. Feenberg, "The Antinomies of Socialist Thought", *Telos* no 10 1971, s 98f.) Se också Raddatz, *Lukács*, Hamburg 1972, s 41: "Lukács överför den klassiska harmonins ideal – det vill säga sina estetiska begrepp – till sina politiska idéer."

¹⁵⁹ Jfr Goldmann, *Le Dieu caché*, s 333ff.

¹⁶⁰ E. Sinkó, *Optimisták*, Budapest 1953-55, vol 2, s 290f.

ebb.

Kontinuiteten i Lukács' tänkande och det upphävande, som övergången till kommunismen innebar, klargörs på ett anmärkningsvärt sätt i en artikel som han publicerade i juni 1919, "Om den gamla kulturen och den nya kulturen". En rad författare har redan framhållit betydelsen av denna artikel, liksom dess nära samband med Lukács' förmarxistiska författarskap.¹⁶¹ I den finner vi konflikten mellan kultur och civilisation, mellan immanenta (etiska och estetiska) värden och marknadsvärden; längtan efter de gamla kulturerna (Grekland, renässansen) i "organisk" harmoni med människan och förhoppningen om en ny, autentisk kultur som skall upprättas genom den proletära revolutionen, vars främsta princip skall vara att "människan är ett mål i sig", en tanke som härstammar från den klassiska 1800-talsfilosofin.¹⁶²

Vi kan sålunda sammanfatta Lukács' övergång till kommunismen som ett "övertväxande" från estetik till politik, från kulturell kritik av kapitalismen till proletariats revolutionära praxis. Men vi bör också understryka att det bakom den unge Lukács' estetik fanns en outtalad etik (ibland också uttalad) som var själva den bro, den övergång som gjorde det möjligt för honom att gå över till bolsjevismen. Som han själv framhöll, var denna etik den teoretiska nyckeln till hans utveckling och förändring. I sitt förord från 1967 till "Historia och klassmedvetande" fastslår Lukács att hans tänkande under denna övergångsperiod präglades av förvirring men inte av kaos. Trots allt fanns det en allmän tendens: "Min etik gick i riktning mot praxis, handling och följaktligen mot politik."¹⁶³

Men den tragiska och mystiska etiken från perioden före 1918 kunde bara omvandlas till revolutionär politik genom en process av dialektiskt uppvaknande. Och i det avseendet spelade den faustska problematiken om mål och medel en central roll för honom när det gällde att kunna ta det "kvalitativa språnget" från en stelnad idealism till den samhällslig-praktiska förmedlingen mellan *Sein* och *Sollen*, vara och böra.

¹⁶¹ Jfr Kettler, a a, s 85-92 och Breines, a a, passim

¹⁶² Lukács, "Alte Kultur und neue Kultur", *Kommunismus* 1/43 november 1920, s 1539f, 1548f.

¹⁶³ Lukács, "Vorwort", s 13. Se också ibid, s 33: "Det var framför allt etiska motiv som fick mig att aktivt delta i den kommunistiska rörelsen."

III. Lukács' vänsteristiska period (1919-21)

Aljosja var... ärlig till sin natur, han sökte efter sanningen och krävde med hela sin själs styrka att genast bli delaktig därav, han längtade efter en snar hjältebragd och hyste en brinnande önskan att för denna bragd få offra allt, även livet... helt naturligt sade han till sig själv: "Jag vill leva för odödligheten, och någon kompromiss på halva vägen vill jag inte veta av.

DOSTOJEVSKIJ, *Bröderna Karamazov*

Lukács' beslut i december 1918 att gå in i det ungerska kommunistpartiet var bara det första steget i hans övergång från en tragisk världsåskådning till det revolutionära dialektiska tänkandet. Denna process kom gradvis att fullbordas under åren från 1919 till 1921. Hans tidiga kommunism kännetecknades både av sin "vänsterism" och sin högst motsägelsefulla, instabila och skiftande karaktär. I förordet från 1967 talar han om sig själv som bebodd av två själar: "tillägnet av marxismen och den politiska aktivismen å ena sidan" och "förstärkningen av en helt och hållet etisk-idealistisk problematik å den andra".¹

Motsättningen framträder redan om man räknar upp de författare som påverkade honom under perioden 1918-19: Fichte, Hegel, Marx, Dostojevskij, Sorel, Luxemburg, Pannekoek, Roland-Holst, Lenin och så vidare. Naturligtvis stod Lukács i ett dialektiskt förhållande till dessa "källor": de "upphävdes" till en originell syntes som var hans egen. Men Ervin Szabó utövade förmodligen det avgörande politiska inflytandet på honom vid den här tiden. "Hans syndikalistiska skrifter skänkte mina historisk-filosofiska strävanden en starkt etisk och abstrakt-subjektivistisk kolorit."² I en artikel som publicerades 1920 påpekade Lukács också att den revolutionära syndikalismens dragningskraft låg i dess "etiska förkastande" av de gamla socialdemokratiska partierna.³ Vad Lukács hämtade från Szabó var således framför allt ett oförsonligt revolutionär-etiskt motstånd mot de reformistiska arbetarpartiernas parlamentariska kompromisser och vulgärmaterialistiska ideologi.

1919 tog Lukács sin utgångspunkt från dessa influenser men han överskred dem och utvecklade sin egen "rent idealistiska" etisk-kommunistiska problematik: en glödande och sinnrik blandning av utopisk messianism, eskatologiska trosföreställningar, revolutionär moralism, absolut etik och nyhegeliansk idealism. Den problematiken delades av en hel grupp intellektuella inom det ungerska kommunistpartiet kring Lukács. Ett rätt fientligt inställt vittne har beskrivit gruppen på följande sätt: "Den tredje gruppen bolsjevikiska experimentalister stod i fullständig motsättning till de båda andra /ortodoxa leninister och vänstersocialdemokrater/. Dess företrädare var i första hand religiösa, till och med mystiker, många av dem var uppfödda på tysk idealism och ställde höga etiska krav på sig själva. Men de såg ingen annan väg till befrielse från kapitalismens synder och förbrytelser än genom hänsynslöst våld. Deras hållning var messianistisk."⁴

Denna etiska stränghet förklarar övergången från Lukács' tragiska världsåskådning 1908-16 till hans politiska vänsterism under perioden 1919-21 – på samma sätt som hans "vänsteretik" hade möjliggjort övergången från estetiken till kommunismen. Den unge Lukács' tragiska världsåskådning kombinerade i själva verket två betydelsestrukturer: a) principen "antingen-eller", den radikala motsättningen mellan det autentiska och det vardagliga, det goda och det

¹ Lukács, "Vorwort", s 12.

² Lukács, "Mein Weg zu Marx" (1933), s 324.

³ Lukács, "Die moralische Sendung der kommunistischen Partei", *Werke* 2, s 108.

⁴ O. Jaszi citerad i David Kettler, a a, s 73. Ett liknande vittnesbörd har vi från Lajos Kassák, en avantgardistisk intellektuell: "De var filosofer, poeter och esteter som trädde in i revolutionens hälsosamma storm... Utanför tornade farorna upp sig, men de möttes i Sovjeternas hus och de ändlösa bittra debatterna tog sin början. Där var György Lukács, den tidigare Heidelberg-filosofen, József Révai, tidigare banktjänsteman och estetiker... Ervin Sinkó, den unge kristne tolstojske författaren... Citat från Hegel, Marx, Kierkegaard, Fichte, Weber, Jean Paul, Hölderlin och Novalis flög omkring i luften". (Tökes, a a, s 197.)

onda, det etiska idealet och den rådande världens ”fullständiga syndfullhet”; b) förtvivlan, utsiktslöshet, omöjligheten att uppnå värdena i denna värld och frånvaron av en social kraft som kunde ”förändra livet”.

När Lukács 1917-18 upptäckte det revolutionära proletariatet som ”en messias-klass, världens frälsare”, försvann det andra inslaget i hans ideologiska världsbild. Men den första var i kraft under övergångsfasen (1919-21) och färgade hela Lukács' politiska tänkande med etisk stränghet.⁵ Den unge Lukács' vänsterism grundades därför på en skarp, absolut motsättning mellan det revolutionära proletariatet som bärare av autentiska etiska värden och det borgerliga samhällets korrupta och korrupperande värld. Det var inte möjligt med någon kompromiss mellan de båda. Ett sådant förkastande på förhand av kompromisser och taktiska eftergifter är naturligtvis själva kärnan i ultravänsterpolitiken och framför allt i dess mest extrema och konsekventa uttryck. Precis som det ”sanna livet” och det ”orena livet” i ”Tragedins metafysik” måste de nya ”varandra ömsesidigt uteslutande motsättningarna... skarpt och bestämt skiljas från varandra”. Opportunism och politiska kompromisser är den nya formen för ”det ljusas och det mörkas anarki”, som fördömts i ”Själen och formerna” – det normala livet som bestämdes av ”både-och”, eller den trista medelmåttighet (varken varm eller kall) som utspyddes av Nya testamentet. Det kommunistiska partiet, betraktat som en klar och otvetydig struktur (”ett kristallpalats”) vars mål är att storma himlen (”Babels torn”) kan inte bygga sin praktik på något annat än ett totalt förkastande av den kapitalistiska världen och alla dess institutioner. Redan att delta i val eller parlamentet är därför ”att acceptera det kapitalistiska samhällets former”.⁶

Vi vill på intet sätt underskatta betydelsen av Lukács' överskridande av den tragiska världsåskådningen 1919 och inte heller den djupa omvälvning som det innebar att ansluta sig till den revolutionära arbetarrörelsen. Men det tycks obestriddligen vara så att hans tidiga politiska ställningstagande genomsyrades av hans förmarxistiska världsåskådning. Sociologiskt sett motsvarade Lukács' ultravänsterism den intellektuella antikapitalismens etiska, abstrakta och radikala karaktär. Historiskt sett hängde den ihop med en period då den socialistiska revolutionen var en omedelbar eller förestående verklighet i Europa.

Lukács' vänsterism under perioden 1919-21 kan delas upp i tre faser – etisk ultravänsterism, politisk ultravänsterism och vänsterbolsjevism – som tillsammans bildar en utveckling mot leninismen.

1. Etisk ultravänsterism: 1919

Den mest radikala och moralistiska formen av vänsterismen framträdde i Lukács' första arbeten som kommunist, från perioden före upprättandet av den ungerska sovjetrepubliken (januari-mars 1919). Den viktigaste texten under denna fas i Lukács' politisk-filosofiska utveckling var pamfletten ”Taktik och etik”, som visserligen publicerades först i maj 1919 men som innehåller uppsatser huvudsakligen skrivna före mars. Här hävdar Lukács att ”proletariatets klasskamp inte bara är en klasskamp... (om den bara vore det, skulle den faktiskt bara styras av realpolitiska fördelar), utan den är ett medel för att befria mänskligheten, ett medel för den sanna början på den *mänskliga* historien. Varje kompromiss fördunklar just *denna sida* av kampen och är därför ödesdiger i betraktande av detta sanna yttersta syfte, trots alla dess eventuella tillfälliga fördelar”! I de högsta humanistiska värdenas namn, av vilka den proletära kampen blott är en förmedling, förkastar därför Lukács på förhand och som princip varje slags kompromiss.⁷

⁵ Jfr Peter Ludz, ”Der Begriff der 'demokratischen Diktatur' in der politischen Philosophie von Georg Lukács”, i Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied 1967, s xxviii-xl.

⁶ Lukács, ”Partei und Klasse” (april 1919), *Werke* 2, s 73.

⁷ Lukács, ”Taktik und Ethik”, *Werke* 2, s 48.

Därefter försöker han förgäves förena denna etisk-vänsteristiska ideologi med den faktiska praktiken hos den bolsjevikiska rörelsen, som han just anslutit sig till. Ett särskilt slående exempel är hans märkliga tolkning av bolsjevikernas ställningstagande mot den tyska imperialismen i samband med Brest-Litovsk: ”Lenin och Trotskij, som sant ortodoxa kommunister, bekymrade sig föga om de så kallade 'fakta'. Det faktum att tyskarna hade segrat betydde inget, att den militära möjligheten stod öppen för dem att när som helst marschera mot Petrograd, att besätta Ukraina och så vidare. De förstod den sanna verkligheten, den med nödvändighet påbörjade världsrevolutionen och anpassade sina handlingar därefter och inte efter 'fakta'.”⁸ Denna uppsats, som är den första versionen av det berömda första avsnittet i ”Historia och klassmedvetande”, slutar med en stolt och eldig paroll att den ortodoxa marxismen borde förkunna ”med Fichtes ord, en av de största i den klassiska tyska filosofin: 'Så mycket värre för fakta'.”⁹

Tyvärr har vi mycket knapphändiga upplysningar om Lukács' verksamhet omedelbart efter hans beslut att gå in i det ungerska kommunistpartiet. Mellan december 1918 och februari 1919 deltog han tillsammans med sin lärjunge Béla Fogarasi i flera offentliga diskussioner, som anordnats av kommunistpartiet vid Budapests universitet, där han talade om olika etiska aspekter på revolutionen och den internationella klasskampen. (Ett av hans anföranden hette ”Terrorn som lagens källa”.)

Den 20 februari 1919 arresterade den socialdemokratiska och borgerligt radikala koalitionsregeringen Béla Kún och de andra ledande kommunisterna. En ny och underjordisk centralkommitté bildades då under ledning av Szamuely, Révai, Bettelheim, Bolgár och Lukács. Under den följande månaden styrde denna grupp intellektuella partiet, med en helt vänsteristisk, för att inte säga putschistisk inriktning. Man vidtog omfattande förberedelser för att inleda ett uppror i maj. Ma Kón var inte underrättad om dessa planer på en generalstrejk, maktövertagande genom röda garden bestående av arbetare, soldater och sjömän samt upprättandet av en proletär republik.¹⁰

Lukács' viktigaste artikel från denna period är rubricerad ”'Lag och ordning' och våld” – ett arbete som framför allt kännetecknas av ”fullständig tillförsikt” och ”orubblig tro” (närmast religiös, skulle vi kunna tillägga) på ”världens frälsningsprocess” (*Erlösungsprozess der Welt*), en moraliskt färgad övertygelse att ”sanningen kommer att segra över självbedrägeri, förtal och våld”.¹¹

I mars 1919 hamnade den styrande koalitionen i en kris och socialdemokraterna tvingades vända sig till kommunisterna. Efter förhandlingar mellan de båda partierna gick Béla Kún och hans kamrater direkt från fängelset till makten. Den ungerska sovjetrepubliken utropades. De båda partierna beslöt att gå samman på Tredje internationalens programmatiska grundval. Lukács hälsade dessa historiska tilldragelser i en artikel fylld av entusiasm och naivitet (”Parti och klass”), som upprymt tillkännagav: ”Partierna har upphört att existera – nu finns det ett enhetligt proletariat.”¹²

Under den ungerska kommunens 133 dagar innehade Lukács posten som vice folkkommissarie för utbildning och kultur. Trots att socialdemokraten Zsigmond Kunfi var kommissarien, tycks Lukács ha varit den dominerande kraften och satt sin prägel på

⁸ Ibid, s 68.

⁹ Ibid, s 69.

¹⁰ Jfr Tökes, a a, s 108, 149. Det stämmer att denna taktik svarade till en gynnsam situation: det kommunistiska partiets inflytande tilltog liksom radikaliseringsen av Budapests arbetare. Jfr R. Baudy, 1919. *La Commune de Budapest*, Paris 1973, s 70, 82.

¹¹ ”Rechtsordnung und Gewalt”, *Werke* 2.

¹² *Werke*, s 76. Den artikeln kom att bli föremål för en självkritik av Lukács 1920: ”Onkritika”, *Proletár* nr 7 1920, s 13.

kommissariatets verksamhet.¹³ Den period under vilken han utövade politisk makt fångar fantasin och påminner oemotståndligt om den filosofernas diktatur som predikades av Platon. Bara med den skillnaden att det här gällde något annat: filosofin stod i den proletära diktaturens tjänst.

Det är inte syftet med den här studien att ge en historisk skildring av Lukács' verksamhet som vice folkkommissarie.¹⁴ Själv såg han sin uppgift som en verkligt storslagen förpliktelse.¹⁵ Och även en så uttalad motståndare till den ungerska kommunen som Oscar Jaszi erkänner att Lukács' och bolsjevikernas kulturpolitik gick ut på att "skapa en ny anda av broderskap, en masstro och en ny moralitet".¹⁶ De kulturella åtgärder som vidtogs av Lukács i folkkommissariatet präglades av en anmärkningsvärd kombination av klassicism och revolutionär djärvhet. Å ena sidan öppnade han och hans kolleger teatrarna för arbetarna och uppmuntrade massföreställningar av Lessing, Calderón, Molière, Ibsen, Hauptmann, Shaw och andra.¹⁷ Å andra sidan startade de ett utmanande program för sexualundervisning som måste upphöra efter upphetsade diskussioner. Borgerlighetens vrede och upprördhet över Lukács' djupt subversiva kulturpolitik har nyligen kommit till uttryck i en viss Victor Zittas skrivelser. Denne skildrar Lukács som en "fanatiker... inriktad på att förstöra den rådande sociala ordningen" och hävdar att utbildning blev "något pervers" under Lukács' ledning: "Speciella lektioner organiserades i skolorna och litteratur trycktes och spreds för att 'lära' barnen fri kärlek, samlag, de borgerliga familjebegreppens föråldrade karaktär, monogamins gammalmodighet, religionens likgiltighet som berövar människan all glädje. Barnen som sålunda uppmanades att förkasta och förhåna fadersauktoriteten och kyrkans auktoritet, att strunta i moralföreskrifterna förvandlades lätt till brottslingar, som bara polisen kunde klara av... Denna uppmaning till barnen att göra uppror motsvarades av samma uppmaning till de ungerska kvinnorna. Av de många märkliga pamfletter som publicerades under Lukács' ledning i kommissariatet för utbildning och kultur finns det en som är särskilt intressant, om än inte typisk för Lukács' kulturella strävanden. Den är skriven av Zsófia [Miles och handlar om 'Kvinnorna i det kommunistiska samhällssystemet'... Zsófia påstod att övergreppen mot kvinnorna i det borgerliga samhället var upprörande... I sin utsökt bisarra och komiska pamflett manar Zsófia

¹³ Om orsakerna till Lukács' dominerande roll, se Kettler, a a, s 77.

¹⁴ Se den utmärkta sammanfattningen i Kettler, a a, s 77-92.

¹⁵ Se artikeln i Faklya, 20/4 1919 ("Revolutionariserandet av själarna").

¹⁶ Citerat av V. Zitta, *George Lukács' Marxism*, Haag, s 77-92. I en annan text skriver Jaszi: "Det fanns otvivelaktigt en viss storslagenhet i det allvar och den entusiasm med vilken den proletära diktaturen tog hand om de andliga frågorna." (*Revolution and Counter-Revolution in Hungary*, London 1924, s 144.)

¹⁷ Se Kettler, a a, s 81. Typiskt för denna "revolutionära klassicism" är Lukács' välkända "uttalande" på folkkommissariatets vägnar i april 1919 – en text som visar frånvaron av byråkratiska ingrepp i kulturlivet under den ungerska sovjetrepubliken: "Folkkommissariatet för utbildning kommer inte att lämna officiellt stöd åt litteratur som är uttryck för en bestämd strömning eller parti och vägrar att förkasta Shakespeare eller Goethe på grundvalen att de inte var socialistiska författare... Kommunisternas kulturprogram går ut på att erbjuda proletariatet den renaste och mest upphöjda konst; vi kommer inte att tillåta att man fördärvar dess smak genom att sänka poesin till ett redskap för politiken. Politiken är bara ett medel; kulturen är målet.

Allt som har ett verkligt litterärt värde, kommer – oberoende av dess ursprung – att få folkkommissariats stöd; naturligtvis kommer han framför allt att stödja den konst som växer på proletär mark, förutsatt att den verkligen är konst.

Folkkommissariatet för utbildning har som program att *föra tillbaka litteraturens öde i Mattarnas händer*.

Kommissariatet vill inte ha någon officiell konst och eftersträvar heller inte någon partidiktatur över konsten." (Vöros Ujság, 18/4 1919 i *Nouvelles Etudes hongroises*, vol 4-5 1969-70, s 121.)

Det är viktigt att betona denna aspekt av Lukács' verksamhet som folkkommissarie, eftersom flera konservativa och antikommunistiska historiker har fördömt Lukács' "kulturella terrorism" (t ex Eugen Szatmari, *Das rote Ungarn. Der Bolschewismus in Budapest*, Leipzig 1920; Victor Zitta, *George Lukács' Marxism*, Haag 1964). Den oseriösa karaktären av dessa arbeten framgår av följande avsnitt i Zittas bok om året 1919: "Kommunisterna hade ingen poet, men Lukács lyckades på något sätt dra med Endre Ady till en ceremoni framför parlamentshuset den 1 mars och utropa poeten – trots dennes protester – till Kommunens 'helgon' (Ady låg på sin dödsbädd till följd av en venerisk sjukdom)." (Zitta, a a, s 101f.) Nu råkar det bara vara så att Ady dog den 19 januari 1919...

världens kvinnor att förena sig och slänga bort de kedjor som påtvingats dem av de borgerliga manliga utsugarna.”¹⁸

Under sovjetrepublikens sista strider var Lukács politisk kommissarie i den ungerska röda arméns femte division. Enligt några skildringar visade han då ett mod som gränsade till lättsinne, då han vandrade omkring på jordhögarna framför skyttegravarna i en bländande uppvisning av ”militär vänsterism”. I sin självbiografiska roman *Prenn Ferenc* använder József Lengyel Lukács som modell för en person med namnet Nándor Benzy (en lustig och helt genomskinlig pseudonym: Benzine=Naphta.) Lengyel, som knappast kan misstänkas för att hysa sympati för Lukács, skildrar hans uppträdande på följande sätt:

”En dag i en kall gryning sågs Nándor Benzy i skyttegravan, åtföljd av flera studenter.

Den tidiga morgonsolen kastade långa, skarpa skuggor. Det första nykomlingen gjorde var att ta en promenad längs skyttegravsvärnet. Med lätt böjda axlar och med glasögon som glänste i den tidiga solen rörde han sig avsiktligt långsamt och utmanande, obeväpnad.

Man började skjuta från de tjeckiska skyttegravarna. Kulorna ven över skyttevärnet. Snart kunde man höra maskingevären, en på vår sida svarade med korta salvor.

Studenterna och alla andra stirrade mållösa på Benzy, som fortfarande stapplade fram på kanten av bröstvärnet. Eldgivningen tilltog.

Med ett plötsligt språng tog en av våra män tag i hans fötter och drog ner honom i skyttegravan.

Prenn, den medicinstuderande, några gruvarbetare och några studenter stod samlade kring Benzy, som började putsa sina glasögon med en oklanderligt ren näsduk... Han visade inga tecken på rädsla.”

I fortsättningen skildrar Lengyel ett möte som sammankallats av Benzy och hans följeslagare samma kväll för att förklara denna irrationella handling: ”Vi måste ta på oss det fulla ansvaret för det blod som utgjuts. Och vi måste acceptera att vårt blod utgjuts. Det var den praktiska innebörden av mitt uppträdande i morse, *argumentatio ad hominem*, så att säga. Ty det får inte finnas någon klyfta mellan teori och praktik.”¹⁹

I ett annat kapitel beskriver Lengyel ett samtal mellan Ottó Korvin och Ma Klin, där ledaren för den röda säkerhetstjänsten sade mitt emellan skämt och allvar: ”Benzy är en hjälte, som alla vet. Han har varit vid fronten i tre dar och man har redan börjat berätta legender om hans mod. Om jag ska vara helt uppriktig, så är de heller inte utan grund.” I den åtföljande diskussionen kritiserar Korvin ”Benzys” och ”Sutkas” mystiska teorier men avbryts av Kim, som tar ställning för Lukács. ”Låt mig säga att Benzy gör ett utmärkt arbete i folktutbildningen.” Szamuely, som är folkkommissarie för de väpnade styrkorna, uttrycker en del tvivel om den saken, men till slut erkänner han att ”Benzy på många sätt gör det rätta”. Korvin gör några ironiska anmärkningar om de metafysiska diskussionerna bland ”Benzy”, ”Sutka” och deras vänner i sovjethuset men erkänner själv, rodnande och med ett generat leende: ”Jag går själv dit ibland, för jag är intresserad att höra vad de har att säga. Det finns ögonblick då jag

¹⁸ Zitta, a a, s 106f. Andra kontrarevolutionära författare förfasar sig också över Lukács som folkkommissarie: han skall ha varit en ”fanatisk dilettant” (F. Herczeg); ”en av de råaste bolsjevikerna” (A. Berzeviczy); ”den proletära diktaturens mest bisarra gestalt” (G. Gratz); vars tänkande var ”den oordnade och odisciplinerade kvintessensen av en hel rad omogna, ofullgångna och förvirrade idéer” (E. Csaszar). (Jfr Tibor Hanak, *Lukács war anáers*, Meienheim am Glan 1973, s 38.)

¹⁹ En annan aspekt på Lukács' ”militära vänsterism” beskrivs av korrespondenten för en amerikansk revolutionär tidning, som stötte på honom i den ungerska Röda arméns skyttegravar: ”Jag fann Lukács och de andra helt övertygade om militär seger. De ler åt antydning att de små regeringar som omringar dem skulle kunna besegra den Röda armén. De erkänner att ententen är stark nog för att krossa dem, men de har en säker och leende övertygelse om att arbetarna i ententeländerna kommer att förhindra detta. Alla dessa unga ledare lever i den trygga förvisningen om nya revolutioner.” *The Liberator*, augusti 1919, s 6.

tror att de har något att komma med.”²⁰

Lengyels skildring bekräftar att 1919 års Lukács fortfarande stod ”sinnelagsetiken” närmare än ”ansvarsetiken” – med andra ord var det viktigare för honom att hans praktik överensstämde med vissa politisk-moraliska föreskrifter (”teori”) än effekten av hans handlingar på den objektiva verkligheten. Lengyel avslöjar också de reservationer som kommunens ledare stundom iakttog mot Lukács men också den ”fascination” han utövade på en del.

Hur som helst gjorde Lukács' erfarenhet av politisk makt ett djupt intryck på honom: hans politiska tänkande blev rikare, mer praktiskt och konkret. Han började övervinna den etiska ultravänsterismen och motvilligt erkänna att kompromisser var oundvikliga. Denna motvilja och denna känsla av nödvändighet återspeglas båda i Lukács' tal i juni 1919 vid Kongressen för unga arbetare: ”I vårt stora måls intresse tvingas vi oavbrutet till kompromisser. Vi får inte vara nogräknade vad gäller medlen. Vi måste göra allt för proletarietets klassintressen. Men ni är inte direkt inblandade i denna kamp. Er roll är att föra en kamp för en kompromisslös politik och ge denna kamp en moralisk måttstock. Ty det måste vara så att lågan på en plats brinner helt rent, att kampen för proletarietets intressen förs utan kompromisser, helt rent och fläckfritt. Denna plats finns i ungdomens själ.”²¹ Detta stycke visar tydligt Lukács' svåra och smärtsamma övergång från sin stränga etik till en mer realistisk syn på den politiska kampen.

Efter den ungerska kommunens nederlag (juli 1919) gick Lukács under jorden och stannade kvar två månader i Budapest för att försöka reorganisera partiet: ”Efter sovjetrepublikens fall fick Ottó Korvin och jag i uppdrag att leda den illegala rörelsen i Ungern. Korvin arresterades snart. Jag förlorade då kontakten med rörelsen och tvingades emigrera till Österrike.”²² Lukács' sätt att tala om detta farliga och känsliga uppdrag bekräftar både hans personliga mod och det förtroende han åtnjöt från de kommunistiska ledarna då. Det visar att de ungerska bolsjevikerna minst av allt betraktade honom som en ”litteratör” och drömmande filosof eller som utopisk moralist. Flera av hans vänner från ”Söndags-kretsen” (Charles de Tolnay, Karl Mannheim) hjälpte honom att hålla sig gömd i Budapest. Vid ett tillfälle tog han uppenbarligen sin tillflykt till ett kloster förklädd till munk.²³

2. Politisk vänsterism: 1920

Sedan Lukács som de flesta ledande ungerska kommunister flytt till Wien, blev han inte bara partiets främste teoretiker utan också dess mest inflytelserike politiske ledare. För första och sista gången i sitt liv stod han i ledningen för partiet: han var då ”nummer ett”, för att använda Ilona Duczynskas ord.²⁴ I en artikel av Ilona Duczynska som publicerades 1922, då hon stödde ”Levi-tendensen” (uppkallad efter den uteslutne tyska kommunistpartiledaren Paul Levi), gjorde hon en mycket frän bedömning av ”Lukács-intermezzot” inom den ungerska kommunismen: ”Under Georg Lukács' inflytande infördes en teoretisk arrogans och politisk

²⁰ J. Lengyel, *Penn Drifting*, London 1966, s 152f, 160, 205f. De personer som hade dött, då romanen skrevs, uppträder under egna namn. Enligt Ilona Duczynska är både episoden i skyttegravarna och samtalen mellan sovjetrepublikens ledare ”helt autentiska”. (Brev till författaren 3/4 1974.)

²¹ Lukács, *Werke* 2, s 82.

²² Lukács, *Autobiographie*, s 2. Lukács-arkivet, Budapest.

²³ Y. Bourdet, *Figures de Lukács*, Paris 1972, s 44. Enligt Bourdet ”fann Lukács det klokt att gå i exil efter två månader av sådan underjordisk verksamhet... Det var tur för honom att han gjorde det, ty hans kamrat i den underjordiska kampen, Ottó Korvin togs snart till fånga och hängdes”. Denna skildring, som är rätt vanärande för Lukács, stämmer inte. Korvin arresterades i augusti 1919 och Lukács lämnade Budapest först i september – det vill säga efter det att hans kamrat hade arresterats.

²⁴ ”Lukács intog den ledande positionen i Wien innan fraktionerna hade uppkommit inom UKP (dvs på hösten 1920) och intog en ytterst central ställning inte bara i fråga om teori utan också i fråga om organisation. Jag vet det, eftersom jag, när jag återvände från Moskva till Wien i september 1920 på ett officiellt partiuppdrag, beordrades att infinna mig i Lukács' hem, Laudongasse 20, Wien VIII. Vid den tiden var han 'nummer ett'.” (Brev till författaren 6/1 1974.)

praktik främmande för massorna och världen, och som antog helt okontrollerbara proportioner inom UKP.”²⁵

Lukács utövade också ett visst internationellt inflytande. Under 1920 och 1921 ingick han i redaktionskommittén för *Kommunismus*, Kominterns organ för länderna i sydöstra Europa.

Lukács' vänsterism antog en ny karaktär och blev mindre moralistisk och mer politisk; i vissa avseenden var den besläktad med Pannekoeks och Bordigas ”ultra-vänster”. Under perioden mellan 1919 och 1921 utvecklades en ultravänsterströmning i västeuropa kring ett antal grupperingar och organisationer: a) den holländska ”Tribun-gruppen” hade varit socialdemokratins vänsterflygel och hade uteslutits 1909; 1920 blev den kommunistisk (Anton Pannekoek, H. Gorter, Henriette Roland-Holst och andra);²⁶ b) det engelska feministiskt inriktade Workers Socialist Federation under ledning av Sylvia Pankhurst; c) strömningen kring tidskriften *Il Soviet* grundad av aktivister från det italienska socialistpartiets vänsterflygel (A. Bordiga); samt d) KAPD (Tysklands kommunistiska arbetarparti), en grupp som hade brutit sig ut ur KPD på grundval av en vänsterplattform kring Wolfheim, Lauffenberg, Otto Rühle, Pfemfert, Schröder och andra. Av alla dessa och liknande grupper var KAPD den avgjort största med sin arbetarbas på flera tiotusental.

De flesta av dessa grupper hade följande gemensamma uppfattningar: de avvisade varje kompromiss med den nationella eller internationella borgerliga legaliteten (Versailles-fördraget) liksom varje överenskommelse eller enhetsfront med de reformistiska eller centriska partierna; de vände sig i princip mot att arbeta inom fackföreningarna och parlamentet; de kritiserade den kommunistiska rörelsens politiska, fackliga eller parlamentariska ”pampar”. För vissa medförde kampen mot Versailles-fördraget att man intog en ”patriotisk” ståndpunkt, som i fallet med ”nationalbolsjevikerna” Wolfheim och Lauffenberg. I andra fall (Otto Rühle) ledde kritiken av ”pamparna” och centralismen till att man förkastade det revolutionära partiet och närmade sig anarkosyndikalismen.²⁷

Den ultravänsteristiska strömningen omfattade flera intellektuella: Pannekoek var astronom och filosof, Otto Rühle och Schröder var doktorer i filosofi, Pfemfert författare och Gorter poet; flera expressionistiska konstnärer samarbetade med Pfemfert i tidskriften *Die Aktion*. Men under en kort period utgjorde också ultravänstern en betydande strömning inom arbetarklassen, framför allt i Tyskland. Men dessa båda sociala beståndsdelar kunde inte hålla ihop länge och sedan Rühle och Pfemfert uteslutits (1920-21) splittrades KAPD 1922. Arbetarklassbasen inriktade sig framför allt på lönekampen, medan partiets intellektuella som Gorter grundade den kortlivade Kommunistiska arbetarinternationalen, en betydligt mer moralistisk och sekteristisk gruppering.²⁸

Mellan denna ”vänsteristiska” tendens och Kominterns majoritetsriktning fanns flera andra strömningar. Willy Münzenberg hade redan tagit ställning mot KPDs ledning 1919 på frågan om valdeltagande och var nu ideologiskt sammankopplad med ledningen för den kommunistiska ungdomsinternationalen. En ”ny vänster” inom KPD med Ruth Fischer, Arkadi Maslow och Paul Fröhlich som främsta företrädare kritiserade Paul Levis hållning som ”opportunistisk” och lyckades överta partiledningen i början av 1921. Tidskriften *Kommunismus*²⁹ under ledning av Ruth Fischers bror, den österrikiske kommunisten Gerhart Eisler, stödde inte bara de tyska ”halvvänsteristerna” (Fischer, Maslow m fl) utan också sådana verkliga ultravänsteristiska personer som Pannekoek och Roland-Holst (som försvarade KAPD i tid-

²⁵ I. Duczynska, ”Zum Verfall der KPU”, *Unser Weg*, 1922, s 102.

²⁶ Redan 1918 hade Lukács under inflytande av Elvin Szabó studerat Pannekoeks och Roland-Holsts arbeten om generalstrejken.

²⁷ Företrädarna för dessa två ”avvikelser” uteslöts ur KAPD 1920.

²⁸ Jfr Denis Authier, ”Pour l'histoire du mouvement communiste en Allemagne de 1918 à 1921” i *La gauche allemande*, Paris 1973, s 124.

²⁹ Ett kominternorgan för länderna i sydöstra Europa.

skriftens spalter). Men tonen angavs framför allt av de ungerska kommunisterna i exilen i Wien: Béla Kún, L. Rudas, E. Varga och E. Bettelheim lika väl som Lukács och hans lärjungar J. Révai och B. Fogarasi.³⁰ Den omständigheten att en sådan tidskrift kunde komma ut i kommunistiska internationalens namn, med synpunkter som stod i fullständig motsättning till den ”officiella linjen”, visar hur föga monolitiskt och enhetligt det tidiga Komintern var.

I förordet från 1967 till ”Historia och klassmedvetande” beskriver Lukács *Kommunismus* som språkrör för en ”messianistisk-utopisk sekterism”. Vid den tidpunkten, säger han, förordade han en ”fullständig brytning med varje institution och livsföring som härstammade från den borgerliga världen”.³¹ Hans tänkande kännetecknades fortfarande, om än i mildare form, av den skarpa motsättning mellan det autentiska och det korrupta som dominerade hans tidigare etiska stränghet. Nu gällde det dock inte något avvisande på förhand av varje kompromiss, men däremot motvilja, fientlighet och motstånd mot att revolutionärer skulle delta i borgerliga institutioner.

En föga känd artikel, som dock är mycket betecknande för denna problematik, är Lukács' ”Tredje internationalens organisationsfrågor”. Enligt den artikeln är kommunisternas illegalitet ”den nödvändiga följderna av att de genom *hela sin taktik* befinner sig utanför det borgerliga samhället”. Ett kommunistiskt parti kan bara verka legalt (som det italienska 1920) under en övergångsperiod. Det kan aldrig vara ett ”normalt” tillstånd.³² Lukács' märkliga slutsats är att för Komintern ”utesluter illegaliteten redan av tekniska och organisatoriska grunder Andra internationalens former, kongresserna och den centrala byrån”.³³ Vidare betraktar han den kommunistiska internationalen snarare sorti ett *moraliskt* väsen än som en konkret struktur. Den har en ”böra-karaktär” (*Sollenscharakter*), en målinriktad (*zielartig*) och ideell (*ideenhaft*) natur.³⁴ Vi behöver knappast framhålla den etisk-idealistiska karaktären i artikelns extrema vänsterism. Det är utan tvekan förklaringen till att Lukács föredrog att inte publicera den i Luchterhands utgåva 1968 av hans tidiga skrifter.

Under samma marsmånad 1920 publicerade *Kommunismus* ännu en artikel av Lukács – en som var mindre moralistisk och mindre förvirrad men som fortfarande utgick från den vänsteristiska premissen om en brytning mellan den borgerliga världen och den (proletära) autentiska världen. Det var hans kända uppsats om parlamentarismen. Den rätt märkliga uppbyggnaden av denna artikel visar hur Lukács då slets mellan två uppfattningar. Han accepterade principen att verka i parlamentet men försåg den med så många reservationer att han ändå nära nog förkastade den: a) parlamentarismen kan bara vara ett försvarsvapen för proletariatet (försvaret definieras på ett mycket oklart sätt: så länge som den kapitalistiska upplösningsprocessen inte har tagit sin början”); b) varje valkampanj tenderar att fördunkla klassmedvetandet och leder till opportunistiska eftergifter i syfte att vinna röster; c) överallt där sovjeter är möjliga, är parlamentarismen överflödigt.³⁵ I mars 1920 befann sig Lukács således mitt emellan bolsjevikerna och ”röstvägrarna” (Bordiga, KAPD m fl).

Denna artikel fick förmodligen en viss verkan. (Den är fortfarande en av den vänsteristiska antiparlamentarismens ”klassiker” – därom vittnar det stora antalet piratutgåvor i Tyskland.) Detta inflytande förklarar också varför Lenins artikel om *Kommunismus*, som främst angriper Béla Kúns teori om en ”aktiv bojkott” av parlamentet, också innehåller ett stycke som

³⁰ 1920 publicerade Révai i *Kommunismus* en av sina mest lysande essäer: ”Das Problem der Taktik”. Enligt honom bygger taktik på motsättningen mellan subjektiv önskan och politisk verklighet, ”en tragisk struktur om man försöker förstå den teoretiskt”. Men ”i historien finns det ingen tragisk dimension som för den mänskliga själen, där det nödvändiga exakt sammanfaller med det som inte låter sig förverkligas”. I historien är det nödvändiga identiskt med det som ”låter sig förverkligas” (*Verwirklichbaren*). (Vol 2, s 1676.)

³¹ ”Vorwort” (1967), s 15f.

³² Lukács, ”Organisationsfragen der dritten Internationale”, *Kommunismus* nr 8-9, mars 1920, s 239.

³³ Ibid, s 246.

³⁴ Ibid, s 238.

³⁵ Lukács, *Werke*, vol 2, s 97, 101, 104.

kritiserar Lukács' åsikter.³⁶ Samtidigt utgav Lenin skriften "'Radikalismen' – kommunismens barnsjukdom" med angrepp på ultravänstern inom den europeiska kommunistiska rörelsen. Enligt Lukács' förord 1967 medförde Lenins kritik, "som jag genast fann vara riktig, att jag tvingades anpassa mina historiska perspektiv till den dagliga taktiken på ett mer differentierat och förmedlat sätt och i det avseendet var det början till en förändring i min uppfattning".³⁷

Förändringen blev uppenbar första gången i juli 1920, när Lukács skrev uppsatsen "Legalitet och illegalitet" för *Kommunismus*. Den omtrycktes i "Historia och klassmedvetande" och blev även den en klassiker om det problemet. (Än i dag studeras den till exempel av revolutionära grupper i Latinamerika något som illustrerar Lukács' enastående förmåga att formulera varje ståndpunkt han intog med skärpa och djup.) Denna artikel är mycket betydelsefull, eftersom den uttryckligen överskrider vänsterismen från 1919 och början av 1920 och innebär ett första viktigt steg mot den politiska tankevärlden i "Historia och klassmedvetande". Lukács avvisade både den legalistiska kretinismen och den romantiska illegaliteten och närmar sig deras dialektiska "upphävande" i den kommunistiska hållningens inre likgiltighet, frigörelse och "oberoende gentemot lagen". Den rådande lagen uppfattade Lukács som inget annat än en empirisk verklighet och frågan om legalitet eller illegalitet borde bli en fråga av rent taktisk karaktär, "som helt och hållet saknar principiell innebörd".³⁸ Då Lukács diskuterade den ideologiska inkonsekvensen i illegalitetsromatiken, pekade han på fallet Boris Savinkov, den litterära ideologen (och aktive ledaren) för den ryska terrorismen, som slöt upp bakom de polska vitgardisterna 1920 mot Sovjetryssland. Lukács' val av exempel är betecknande för hans brytning med problematiken från 1919. I "Taktik och etik" hade ju Savinkov framställts som den revolutionäre hjälten *par excellence*. Än mer betecknande är hur Lukács nu såg på förhandlingarna i Brest-Litovsk: "Även om Lenin med överlägsen intelligens och realism bedömde de *faktiska styrkeförhållandena*, så lät han ändå sina underhandlare alltid tala till världsproletariatet och i första hand till centralmakternas proletariat!"³⁹ Hans analys är helt uppenbart diametralt motsatt den naiva idealismen i "Taktik och etik", där Brest-Litovsk sades ha bevisat bolsjevikernas förakt för "fakta".⁴⁰

3. Vänsterbolsjevism: 1921

Även om den förändring som kom till uttryck i "Legalitet och illegalitet" var av stor betydelse vore det fel att säga att Lukács helt frigjort sig från sin ultravänsterism. I förordet från 1967 betonar han att omsvängningen efter juni 1920 "skedde inom ramen för ett i huvudsak sekteristiskt synsätt. Det blev uppenbart ett år senare, när jag okritiskt och i sekteristisk anda stödde marsaktionen, även om jag var kritisk till en rad taktiska missgrepp i samband med den."⁴¹

Omständigheterna kring marsaktionen 1921 är välkända. Som svar på en strejkrörelse i området kring Mansfeld sände regeringen i Sachsen in polis och militär för att slå ner de strejkande. Man organiserade ett lokalt självförsvar och den vänstersinnade ledningen för

³⁶ "Artikeln av kamrat G. L. är mycket vänsteristisk och mycket dålig. Dess marxism är helt och hållet verbal; dess åtskillnad mellan 'defensiv' och 'offensiv' taktik är påhittad; den gör ingen konkret analys av en exakt och bestämd historisk situation; den tar inte upp den centrala nödvändigheten att överta och lära sig att överta alla de arbetsområden och institutioner genom vilka bourgeoisin utövar sitt inflytande över massorna." Lenin, *Oeuvres*, vol 31, s 167f.

³⁷ "Vorwort" (1967), s 16.

³⁸ Lukács, "Historia och klassmedvetande", Budapest 1968, s 351.

³⁹ Ibid, s 356.

⁴⁰ En annan intressant artikel från denna period är "Opportunismus und Putschismus" (*Kommunismus* 17/8 1920) som mot dessa båda motstridiga avvikelser ställer dubbelheten i kommunismens revolutionära realism (det är första gången som Lukács använder detta begrepp). "Å ena sidan får man aldrig förlora blicken för den revolutionära processens totalitet. Å andra sidan måste man betrakta samma totalitet utifrån det givna ögonblicket, utifrån 'dagskraven'." *Werke*, 2, s 116.

⁴¹ "Vorwort" (1967), s 16.

KPD kring Fischer, Maslow, Brandler, Thalheimer beslöt att ögonblicket hade kommit för en ”allmän offensiv”. Den 24 mars utfärdade kommunistpartiet en paroll om generalstrejk och beväpning av arbetarna. Strejkuppmaningen följdes bara av en minoritet av arbetarna – mellan 200 000 och 500 000 enligt några källor. Den 31 mars avblåste partiet strejken, innan ”offensiven” hunnit lida nederlag. Följderna blev katastrofala: tusentals kommunistiska aktivister avskedades; partiets medlemsantal föll från 350 000 till 150 000.

Inom det tyska kommunistpartiet utbröt en stormig debatt mellan den ansvariga ledningen för marsaktionen och en opposition under ledning av Paul Levi, Clara Zetkin, Däumig och andra, som fördömde partiets ”putschistiska äventyrspolitik”. Paul Levi gav ut en skrift som brännmärkte KPD-ledningen och uteslöts ur partiet på grund av denna ”förrädiska” handling. Diskussionen spreds sedan till det ryska kommunistpartiet självt: Zinovjev, Bucharin och Radek ryckte ut till den tyska ledningens försvar, medan Lenin, Trotskij och Kamenev var mer mottagliga för ”Levi-oppositionens” argument. Frågan avgjordes till slut på Kominterns tredje kongress i Moskva i juli 1921. Lenin och Trotskij kunde dock långt ifrån vara säkra på seger: förespråkarna för ”offensivteorin” omfattade inte bara de flesta tyska deltagarna utan också de ungerska (under ledning av Béla Kún som hade uppehållit sig i Tyskland och var en av de ansvariga bakom marsaktionen) och de italienska samt flera andra delegationer. Trotskij erinrade sig senare sina diskussioner med Lenin om vad de borde göra för den händelse kongressen röstade emot dem. I sitt tal till delegaterna skulle Trotskij ha förklarat: ”Om ni, kongressen, fattar ett beslut mot oss, hoppas jag att ni ger oss tillräckligt spelrum för att kunna försvara vår ståndpunkt i framtiden.”⁴² Till slut uppnåddes en kompromiss: kongressen antog ett dokument, som erkände att marsaktionen hade varit ett ”steg framåt”, men som samtidigt uttryckte klara reservationer om det tyska partiets kurs.⁴³

Under april och maj skrev Lukács flera artiklar i *Kommunismus* och *Die Internationale* där han oreserverat stödde det tyska kommunistpartiets ”offensivtaktik”. Men hans egen vänsterism hörde nu, liksom KPDs, hemma inom ett bolsjevikiskt tankesystem och hade inte längre något gemensamt med ultravänstern inom KAPD. Ett etiskt inslag låg också i fortsättningen till grund för hans synsätt, om än betydligt mer förmedlat än tidigare; sålunda framstod ”offensiven” som det enda sättet att undanröja klyftan mellan ”böra” och ”vara”.

I artikeln ”Massornas spontanitet, partiets aktivitet” försökte Lukács försvara marsaktionen mot dess kritiker på ”högerflygeln” inom det tyska kommunistpartiet (Paul Levi, Clara Zetkin). Han bestred att actionen hade varit en kupp, eftersom den inte var avsedd som ett maktövertagande. Den hade snarare varit ett försök att bryta ”proletariatets mensjevikiska letargi” genom ett självständigt initiativ från partiet, ett försök ”att med handlingens svärd hugga av den knut som är proletariatets ideologiska kris”. I strid med alla tillgängliga fakta hävdade han att detta mål hade uppnåtts och att man genom marshändelsen ”äntligen hade slagit in på den väg som för det tyska proletariatet till verklig revolutionär handling”.⁴⁴

Lukács' artiklar i *Die Internationale* väckte stort uppseende. Radek, som var en av ”vänsterbolsjevismens” främsta anhängare inom det ryska kommunistpartiets ledning, hade en mycket hög uppskattning av dem. Lukács erinrade sig senare ett samtal han hade haft med Radek vid den tredje kongressens början (även om hans skildring bör tas med en nypa salt): ”Jag talade

⁴² Trotskij, *The Stalin School of Falsification*, New York 1971, s 34 [sv. övers. [Stalins förfalskarskola](#)]. För denna period, se Pierre Broué, *Révolution en Allemagne (1917-1923)*, Paris 1973, kap XXVff.

⁴³ ”VKPD begick en rad misstag av vilka det allvarligaste var att man inte tillräckligt klart framhöll kampens defensiva karaktär; genom att mana till offensiv gav man proletariatets mest samvetslösa fiender, bourgeoisin, SPD och USDP, tillfälle att framställa VKPD för proletariatet som anstiftare av kuppöversöket. Detta fel förvärrades genom att ett antal partikamrater framställde offensiven såsom det huvudsakliga kampmedlet för VKPD i den nuvarande situationen.” (”Världsläget och Kommunistiska Internationalens uppgifter”, Arkiv 1980, s 74.)

⁴⁴ Lukács, ”Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei” i *Werke*, 2, s 142f.

rätt länge med Radek. Han sade att han tyckte att mina artiklar om marsaktionen i Tyskland var det bästa som skrivits om dem och att han gav dem sitt fulla stöd!”⁴⁵

Än mer diskutabla är de åsikter Lukács förde fram i en annan artikel: ”Det revolutionära initiativets organisatoriska frågor”. Här förklarar han nederlaget i marsaktionen med det kommunistiska partiets brist på centralisering och revolutionär disciplin. Men samtidigt var han noga med att understryka att disciplinproblemet inte bara var en teknisk-byråkratisk fråga, utan ett ideologiskt problem, en ”andlig”, politisk och moralisk fråga.⁴⁶

Den italienske socialdemokratiska (nykautskyanske) historikern Luciano Amodio har utgått från dessa Lukács' ”centralistiska” texter och presenterat den märkliga hypotesen att ”stalinismen är ett barn av den västliga extremismen... en förvriden, omvänd (också historiskt sett) form av extremism på vilken ett tyranni har upprests”.⁴⁷ Man kan förstå hur man utifrån en socialdemokratisk uppfattning kan se stalinismen som ett slags ”vänsterextremism”. Men att hävda att stalinismen är arvtagaren till eller fullföljaren av den västliga vänsterismen (alltså Pannekoek, Roland-Holst, eller Lukács och tidskriften *Kommunismus*) – det är inte bara att göra sig skyldig till en uppenbar historisk osanning, det är dessutom en tes som ideologiskt sett är fullständigt absurd.

Även om Lukács således begick ett grovt fel när han förklarade kommunisternas nederlag i marsaktionen 1921 med deras ”brist på disciplin”, så får vi inte sammanblanda det misstaget med den stalinistiska centralismens byråkratiska fetischism. I en annan text som skrevs ungefär samtidigt betonade Lukács att centralismen inte fick bli ett mål i sig utan måste underordnas politiska kriterier: de kommunistiska ungdomsrörelsernas självständighet fick således inte undertryckas i centralismens namn.

En sådan autonomi skulle nämligen kunna vara nyttig i kampen mot den ”inre mensjevismen” inom de kommunistiska partierna. Och i en mer allmän organisatorisk slutsats typisk för Lukács' problematik tillfogar han: ”Vad gäller sådana frågor ställer revolutionen krav på stor organisatorisk rörlighet. Förhållandena måste utformas så att utvecklingen går mot den rätta formen av centralisering. Men samtidigt måste dessa förhållanden förbli tillräckligt rörliga så att centralismen aldrig kan användas mot revolutionens intressen. I verkligheten är varje organisationsform inget annat än ett redskap i kampen, ett element i den totalitet som bestämmer och avgör allt: den revolutionära processens totalitet.”⁴⁸ Vi behöver knappast tillägga att detta sätt att behandla organisationsfrågorna är det rakt motsatta till den byråkratiska konservatismen hos Stalin och andra.⁴⁹

Några veckor före den tredje kongressen skrev Lukács om marsaktionen för sista gången. Han jämförde KAPDs ”vänsterism” med opportunisten hos KPDs högerflygel (Zetkin) och hävdade att både hade förbisett det viktigaste inslaget i aktionen: dess inverkan på proletariats klassmedvetande. Som han såg det borde tredje kongressens huvuduppgift vara att överge den ”inre mensjevism” som framträdde när partiet gick från propaganda till handling. Omedelbart

⁴⁵ ”Lukács on his Life and Work”, *New Left Review* nr 68 1971, s 55.

⁴⁶ Jfr *Werke*, 2, s 144, 148, 153.

⁴⁷ L. Amodio, ”Tra Lenin e Luxemburgo, comentario al periodo 'estremistico' di G. Lukács 1919-1921”, *Il Corpo*, vol 2 nr 5 1967, s 422. Denna tes återupptas av G. E. Rusconi, som hävdar att Lukács' ”vänstervoluntarism” möjliggjorde hans övergång till stalinismen. (Rusconi, *La Teoria Critica de la Societa*, Bologna 1968, s 81.)

⁴⁸ Lukács, ”Vor dem dritten Kongress”, *Kommunismus* nr 17/18, 15 maj 1921, s 594. 1920 hade *Kommunismus* publicerat en artikel av ”vänsterkommunisten” Vladimir Sorin, där han uppmärksammade faran för byråkratisering i Sovjetryssland.

⁴⁹ Det är också intressant att notera – med tanke på Lukács' senare uppslutning bakom Stalins doktrin om socialism i ett land – att han hyste en helt annan uppfattning 1921: ”Sovjetrepublikens nya ekonomiska organisation är bara för tillfället begränsad till Rysslands territorium till följd av världsrevolutionens nuvarande läge... Socialism betyder organiserad världsekonomi.” (Lukács, ”Ukrainischer Nationalbolschewismus”, *Kommunismus*, nr 5/6 1921, s 187.)

före kongressen finner man således fortfarande inte någon kritik från Lukács mot det tyska kommunistpartiets linje under marsoffensiven.⁵⁰

Lukács deltog i det ungerska kommunistpartiets delegation vid kominternkongressen. I förordet från 1967 framhåller han att "Lenins kritik hade underminerat min analys av marsaktionen".⁵¹ Lukács' tal vid tredje kongressen finns återgivet i kongressprotokollen och är intressant i flera avseenden. Han talade som officiell representant för "det ungerska kommunistpartiets minoritetsfraktion";⁵² och även om han i allmänna ordalag accepterade de teser om marsaktionen som framlades av Lenin och bolsjevikpartiet var han inte det minsta rädd för att kritisera dem för att "innehålla avsnitt som kan ge upphov till centristiska missuppfattningar". Själv intog han en nyanserad hållning till marsaktionen: å ena sidan försvarade han den som "en stor revolutionär massrörelse, ett avgörande steg framåt"; å andra sidan ifrågasatte han den "offensivteori" som utvecklats i samband därmed, "dessa ensidiga, putschistiska föreställningar som inte har något att göra med själva marsaktionen". Som ett exempel citerade han Pogany, medlem av det ungerska kommunistpartiets majoritetsfraktion, som hade skrivit: "Partiets paroll kan bara vara: offensiv, offensiv till varje pris och med varje medel i denna situation som erbjuder verkliga möjligheter till seger." Lukács utnyttjade uppenbarligen tredje kongressens podium för att reglera de interna motsättningarna inom det ungerska kommunistpartiet. Vid det stället i sitt tal avbröts han av Radek (anhängare av "vänstertendensen"), som ropade ironiskt: "Det är precis vad Lukács själv skrev i sin artikel i *Die Internationale*." Lukács fortsatte oberörd och bemötte inte den hånfulla anmärkningen. I viss mån hade dock Radek rätt: även om Lukács fortfarande inte helt höll med om Lenins utkast till teser, så hade hans egna åsikter förändrats avsevärt sedan han skrev sina artiklar i april-maj.⁵³

I själva verket upphörde Lukács' "vänsteristiska" period i och med tredje kongressen. Nu övergick han till nästa stadium i sin utveckling, som representerades av "Historia och klassmedvetande". Rudolf Schlesinger och en del andra kritiker har hävdade att händelserna i mars 1921 är den viktigaste historiska bakgrunden till "Historia och klassmedvetande" och att det verket uttrycker samma "offensivteori" som finns i hans artiklar från 1921 för *Die Internationale*.⁵⁴ Men denna uppfattning bortser helt enkelt från den vändning som tredje kongressen innebar för Lukács och som just gjorde att han övervann sin sista "vänsterism".

4. Problematiken kring frihetens rike

Den "vänsteristiska" karaktären i Lukács' arbeten från 1919-21 innebär inte att de saknar intresse. Tvärtom ställer de en mängd ytterst viktiga frågor, om än i en ensidig, moralistisk och idealistisk form. Deras svaghet är paradoxalt nog också deras styrka: abstraktionen, frigörelsen från den omedelbara verkligheten frambringar en storslagen vision, en ovanlig perspektivrikedom. Det gäller särskilt när de tar upp problematiken kring "frihetens rike", socialismens yttersta mål, den kommunistiska moralen.

Lukács utgick från vissa teser hos Marx, Lenin och Luxemburg och hävdade att ekonomins "naturliga lagar" bestämmer kriserna men inte deras utgång. Det beror på proletariatet självt om det kommer att bli segerrikt eller om alla stridande klasser tillsammans kommer att gå

⁵⁰ "Vor dem dritten Kongress", s 585f.

⁵¹ "Vorwort" (1967), s 18. I en intervju från 1970 erinrar sig Lukács att "Lenins uppträdande på den tredje kongressen gjorde ett enormt intryck på mig", *New Left Review* nr 60 1970, s 42.

⁵² Denna fraktion, som Béla Kún anklagade för "byråkratisk adventurism", leddes av Lander och stöddes av Lukács, Rudas, Lengyel och andra.

⁵³ Jfr *Protokoll des III. Kongresses der Kommunistischen Internationale*, Hamburg 1921, s 591f.

⁵⁴ R. Schlesinger, "The Historical Setting of Lukács's History and Class Consciousness", i Mészáros (ed), *Aspects of History and Class Consciousness*, London 1971, s 196. En liknande tolkning framställs i Giaro Daghini, "Towards a Reconsideration of Lukács' Theory of the Offensive", *Telos*, nr 10 1971, s 147ff.

under i barbari. Den befriande revolutionen är inte en skänk från ovan utan en skapelse av arbetarklassens fria avgörande. Som Engels framhöll, innebär den början på språnget in i "frihetens rike".⁵⁵ Sedan proletariatet gripit makten, bestäms inte längre samhällets utveckling av blinda ekonomiska krafter utan av proletariatets medvetna beslut, dess moraliska och andliga förmåga, dess omdömesförmåga och självupppoffring: "Det beror på proletariatet om nu 'mänsklighetens förhistoriska tid' dör bort, ekonomins makt över människorna och institutionernas och tvångets makt över moralen. Det beror på proletariatet om mänsklighetens verkliga historia börjar: nämligen moralens makt över institutioner och ekonomi."⁵⁶

Dessa passionerade rader skrevs på höjden av den ungerska sovjetrepubliken 1919, i en artikel som betecknande nog hette "Moralens roll i den kommunistiska produktionen" och tog upp problemet med arbetsdisciplinen. Samma tema behandlades och vidareutvecklades i flera artiklar som Lukács skrev under denna period av "revolutionär makt". 1 sitt tal 1919 till arbetarungdomen sade han sålunda att socialismens yttersta mål är "att undanröja det ekonomiska livets syndfulla och skadliga självständighet, att ställa produktionen i mänsklighetens, de humanitära idéernas och kulturens tjänst".⁵⁷ Med andra ord innebär frihetens herravälde framför allt människornas frigörelse från att styras av ekonomin, bytesvärdet och de blinda marknadslagarna. Genom den socialistiska organiseringen av produktionen kommer de mänskliga drivkrafterna snarare än de kommersiella kraven att styra det samhälleliga livet.⁵⁸

Övergången från det gamla samhället till det nya, från beroende och förtingligande till frihet och mänsklighet, kräver framför allt objektiva förändringar av ekonomisk och politisk natur. Men övergången är inte bara ekonomisk och institutionell till sin karaktär; den innebär också en *moralisk förändring*. Sedan man väl en gång gripit makten på den institutionella nivån, hänger allt på om en verkligt kommunistisk anda präglar sovjetinstitutionerna, eller om de lamslås av det ofrånkomliga arvet från det kapitalistiska samhället (byråkrati, korruption och så vidare).⁵⁹ För Lukács kommer denna anda till uttryck i de "kommunistiska lördagarna" (frivilligt arbete utfört av partiaktivister), som "på intet sätt är institutionella handlingar av sovjetregeringen utan moraliska handlingar av det kommunistiska partiet".⁶⁰

Den kommunistiska människa som framträder i sådana handlingar är i sista hand en materialisering av Lukács' gamla dröm om en "ny människa", som han först upptäckte i Tolstojs och Dostojevskijs arbeten. Denna nya människa kommer att lämna egoism och individualistisk isolering bakom sig och utvecklas mot verklig solidaritet och gemenskap. Genom sin fritt skapande verksamhet kommer han att skapa en ny, harmonisk kultur jämförbar med det antika Greklands och renässansens.⁶¹

Som vi ser det är denna Lukács' problematik om frihetens rike av största intresse, eftersom den tar upp frågor som nästan alltid är frånvarande i den traditionella marxistiska litteraturen. Naturligtvis rör den sig på mycket osäker mark minerad med utopiska frestelser. Under åren 1919-20 är det uppenbart att Lukács inte undvek denna fara: hans tänkande var färgat av messianism, i den mån som han inte förstod frihetens rike som en lång historisk process av övergång till socialism, som en stegvis kamp mellan det medvetna planerandet och de blinda ekonomiska lagarna. I stället för att föreställa sig en utdragen *frigörelseprocess*, att bli *fri*, ut-

⁵⁵ Lukács, *Werke* 2, s 138f. Genom sin anda av självdisciplin, brödraskap, solidaritet och självupppoffring ses det kommunistiska partiet som den första inkarnationen av frihetens kommande rike, *ibid*, s 107ff.

⁵⁶ *Ibid*, s 94.

⁵⁷ *Ibid*, s 52.

⁵⁸ Jfr Lukács, "Alte Kultur und neue Kultur", *Kommunismus* 1/43, 1920, s 1544ff.

⁵⁹ "Die moralische Sendung der Kommunistischen Partei", *Werke* 2, s 109f. I en fotnot nämner Lukács i detta sammanhang Vladimir Sorins artikel (se not 48 ovan). I denna artikel hade Sorin riktat uppmärksamheten på den fara, som utgörs av "konservatismen till följd av den materiella situationen för den växande armen sovjetbyråkrater". (*Ibid*, s 283.)

⁶⁰ *Ibid*, s 106.

⁶¹ Lukács, "Alte und neue Kultur", s 1543ff.

vecklade Lukács en idealistisk vision av en omedelbar omvandling, blixtsnabb och mirakulös. 1921 började han emellertid korrigera denna utopiska omedelbarhet: i en artikel i *Kommunismus* betonar han att ”denna övergång från 'nödvändigheten' till 'friheten' kan under inga omständigheter vara en enskild, plötslig och oförmedlad handling, utan bara en *process*, vars revolutionära, krisartade karaktär av Engels mycket träffande betecknades med ordet 'språng’.”⁶²

Utvecklingen av Lukács' tänkande sedan han anslutit sig till det ungerska kommunistpartiet 1918 och fram till 1921 kan ses som utvecklingen av en idealistisk intellektuell, som plötsligt kastats in i den revolutionära strömmen och vars moraliska feber så småningom kyls ned av den realpolitiska kampens iskalla ström. Hans vänsterism är inget annat än den politiska fortsättningen på hans tidigare etiska stränghet, den legitima avkomman av hans tragiska världsåskådning. Vägen från 1918 till Kominterns tredje kongress 1921 är därför en successiv verklighetsanpassning efter de mystiska utflykterna efter det moraliskt absoluta. Men aldrig någonsin övergav han det centrala: ett revolutionärt världshistoriskt perspektiv och det humanistiska slutmålet.

⁶² ”Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei”, *Werke* 2, s 138.

IV. "Historia och klassmedvetande" (1923)

Den materialistiska dialektiken är en revolutionär dialektik... Teorin står inte i ett mer eller mindre godtyckligt, ofta förvirrande och vilseledande uppfattat samband med revolutionen. Den är tvärtom till sitt väsen ingenting annat än det tankemässiga uttrycket för själva den revolutionära processen.¹

Vi behöver knappast betona den verkligt *historiska* betydelsen av "Historia och klassmedvetande", av många betraktad som det mest betydande marxistiska filosofiska arbetet under 1900-talet.² Av utrymmesskäl är det inte möjligt att studera Lukács' magnum opus systematiskt. I stället skall vi bara dra fram dess centrala politisk-filosofiska tema och försöka bestämma dess plats i utvecklingen av Lukács' tänkande.

Betydelsen av "Historia och klassmedvetande" låter sig först fastställas om man ser till dess inflytande på så skilda författare som Révai, Bloch, Mannheim, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Sartre, Merleau-Ponty, Lefèbvre, Goldmann, Marcuse, Jakubowsky, Adam Schaff och Karel Kosik. Men bokens betydelse framgår också av den polemik som den gav upphov till. En hel rad motståndare har uttalat sina förkastelsedomar över boken: 1) Kautsky, som angrep den i den gamla socialdemokratiska "marxistiska" ortodoxins namn; 2) Komintern-ledare som Bucharin och i synnerhet Zinovjev, som från den femte kongressens talarstol anklagade Lukács och Korsch för att ha bildat "en extrem vänstertendens som övergått till teoretisk revisionism";³ 3) De ungerska kommunistiska partiledarna Rudas och Béla Kún; 4) *Pravda* i en berömda artikel den 25 juli 1924; 5) KPD-ideologer som Herman Duncker, som fördömde boken som idealistisk;⁴ 6) A. Deborin och andra "officiella" sovjetiska filosofer.

Utan att i detalj ta upp dessa kritiker kan vi notera att de båda mest kända, Rudas och Deborin, var fast förankrade i den fördialektiska materialismen. Deborin citerade ymnigt från Plechanov för att visa att marxismen härrör från den "naturalistiska materialismen", som kritiserades av Lukács, medan Rudas jämförde de marxistiska samhällslagarna med Darwins utvecklingsteori och drog den förbluffande slutsatsen att marxismen är en "ren naturvetenskap".⁵

Denna diskussion har fortsatt in i våra dagar och fått nytt bränsle av olika översättningar och omtryck som publicerades på 60-talet. Framför allt var det Althusser som satte fart på den genom att slunga ut den gamla förbannelsen från 1923 om "teoretisk vänsterism". Även om de olika polemikerna i övrigt skiljer sig åt till sitt innehåll, hämtar de sin näring från en källa av vulgärmaterialism, positivistisk scientism och dogmatisk ortodoxi. De utgör ett bevis *a contrario* på den dialektiska karaktären av Lukács' arbete. I vilket fall bekräftar det oavbrutna intresset och debatten den utomordentliga rikedom i "Historia och klassmedvetande".

Under tio år höll Lukács tyst inför denna filosofiska anstormning. Det var en gåtfull tystnad, som kräver en förklaring, även om vi inte själva kan ge en fullt tillfredsställande sådan. 1933 inledde Lukács till slut en lång serie självkritiker, som i sin helhet utgör ett nära nog fullständigt förkastande av boken. Till skillnad från andra självkritiker (till exempel av "Blum-

¹ Lukács, "Historia och klassmedvetande", Budapest 1968, s 41 (hädanefter citerad som HK).

² Enligt vår uppfattning stämmer fortfarande József Révais bedömning från 1925: "Lukács' bok är mycket mer djuplodande än alla de arbeten som tidigare har behandlat marxismens filosofiska principer som ett speciellt problem: den har ett långt rikare innehåll och större förmåga att påvisa allmänna och skenbart "rent" filosofiska påståenden i konkreta individuella problem. Q. Révai, "Lukács' Geschichte und Klassenbewusstsein", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol 11, 1925, s 229.)

³ *Fifth Congress of the Communist International*, London 1924, s 17.

⁴ *Die rote Fahne*, 27/5 1923. För en översikt över denna polemik, se M. Watnik, "Relativism and Class Consciousness: Georg Lukács", i L. Labedz (ed), *Revisionism*, London 1962, s 145f samt P. Breines, "Praxis and its Theorists: The Impact of Lukács and Korsch in the 1920s", *Telos*, nr 11 1972.

⁵ Jfr A. Deborin, "Lukács und seine Kritik des Marxismus", *Arbeiterliteratur*, nr 9 1924, omtryckt i *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, Amsterdam 1971, s 101ff samt L. Rudas, *Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács*, *Arbeiterliteratur*, nr 10-11 1924, *ibid*, s 117.

teserna”) är kritiken av ”Historia och klassmedvetande” till stor del uppriktig och äkta. Den mest orättvisa, brutala och förbluffande kritiken härrör från 1934. I ett tal inför den sovjetiska vetenskapsakademins sektion för filosofi drog han sig inte för att förkunna att ”idealismens front är den fascistiska kontrarevolutionens och dess socialfascistiska medbrottslingars front. Varje eftergift för idealismen, också i mindre frågor, är en fara för den proletära revolutionen. Jag har därför kommit till insikt om inte bara den teoretiska felaktigheten utan också om den praktiska faran i den bok, som jag skrev för tolv år sedan, och i den tyska massrörelsen har jag oavbrutet kämpat mot denna eller någon annan idealistisk avvikelse”.⁶ Denna text bör förstås (om än inte urskuldas) mot bakgrund av den ideologiska chock som nazismens seger i Tyskland innebar för Lukács. Denna chock fick honom att kasta hela den tyska idealistisk-romantiska traditionen (som han själv utgått ifrån) ned i den prefascistiska filosofins avgrund – en synnerligen tvivelaktig tes som han skulle komma att utveckla utförligare i ”Förnuftets förstörelse” från 1954.⁷

I det sista bokslutet före sin död, i förordet från 1967, är han dock betydligt mer rättvis. Han framhåller att ”Historia och klassmedvetande” ”var det radikalaste försöket att återställa den revolutionära naturen hos Marx' teorier genom att förnya och utveckla Hegels dialektik och metod”. Han erkänner också att boken spelat en viktig roll i kampen mot Bernsteins och Kautskys revisionism och scientism och att den vunnit ett stort antal intellektuella för den kommunistiska rörelsen. Men han ansåg fortfarande att verket borde kritiserats för dess ”dominerande subjektivism” och ”messianistiska utopism”.⁸

Av skäl som någon gång borde klarläggas mer exakt har en stor del av diskussionen kring ”Historia och klassmedvetande” tyvärr dragits in i en ofruktbar bysantinsk och metafysisk polemik om naturdialektiken. I den polemiken har man förbisett att Lukács bara ville framhålla den uppenbara skillnaden mellan *två typer av dialektik*: ”Den enbart objektiva rörelsedialektiken i naturen” och den ”sociala dialektiken, i vilken även subjektet inbegripes i den dialektiska växelverkan, i vilken teori och praktik blir dialektiska i förhållande till varandra”.⁹ Men det som man framför allt glömt bort är att ”Historia och klassmedvetande” dessutom, och kanske i första hand, är ett politiskt arbete, vars centrala frågeställning är den proletära revolutionen mot den kapitalistiska reifikationen. Som vi ser det, är det just denna aspekt som förklarar bokens intresse och betydelse (vad man än må tycka om dess tvivelaktiga paradoxer, ensidiga teser eller alltför hegelianska utflykter).

Om man betraktar ”Historia och klassmedvetande” på det sättet, förblir det än i dag ett ojämförligt mästerverk: det skapar en märklig dialektisk syntes (*Aufhebung*) mellan vara och böra, värden och verklighet, etik och politik, grundläggande tendenser och empiriska förhållanden, slutmål och givna omständigheter, vilja och materiella villkor, framtid och nutid, subjekt och objekt. Denna sammanhängande och harmoniska enhet är inte bara en ”gyllene medelväg” utan ett överskridande av motsatser och formar hela bokens betydelsestruktur och gör den överlägsen Lukács' tidigare och kommande arbeten.

I ”Teorin om romanen” med dess tragiska världsåskådning hade Lukács talat om den ”ööver-

⁶ Lukács, ”Die Bedeutung von Materialismus und Empiriekritizismus für die Bolschewisierung der kommunistischen Parteien – Selbstkritik zu Geschichte und Klassenbewusstsein” (1934) i *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, s 261. I denna text buntar Lukács ihop och fördömer som idealistiska (och följaktligen nära den ”fascistiska ideologiska fronten”) de ”vänsteristiska” strömningarna (Pannekoek, Gorter och Korsch), den ”kontrarevolutionära trotskismen”, vänstersocialdemokratien och ”socialfascismen” (socialdemokratien).

⁷ I ett förbluffande komprimerat avsnitt går Lukács från Rickerts och Diltheys idealism till de officiella fascistiska filosoferna Rosenberg och Baeumler. Denna tolkning av den senaste filosofin i Tyskland blev föremål för en utförlig studie 1933-34, som kombinerar det bästa och det sämsta i Lukács' tänkande: *Zur Entstehungsgeschichte der faschistischen Philosophie in Deutschland*, Lukács-arkivet, Budapest. Till viss del kan detta opublicerade manuskript ses som ett första utkast till *Die Zerstörung der Vernunft* (1954).

⁸ ”Vorwort” (1967), s 20, 23f, 27. (Ingår ej i den svenska upplagan.)

⁹ HK, s 292.

bryggbara klyftan mellan verklighetens objektiva vara och idealets böra”.¹⁰ Men i ”Historia och klassmedvetande” upphävs denna orubbliga motsättning, som inspirerats av hans etiska stränghet, av ett nytt begrepp: *den revolutionära realismen*. I det avseendet utgör ”Historia och klassmedvetande” slutpunkten på Lukács' ideologiska vandring, som fört honom från den tragiska världsåskådningen till leninismen. József Révai var en av de få kommentatorer som verkligen förstod själva kärnan i boken. I sin recension 1925 skrev han följande: ”Han /Lukács/ har fört in framtiden i den revolutionära dialektikens sfär, inte som teleologisk ändamålsenlighet eller naturrättsligt böra utan som verkande verklighet som ryms i och bestämmer det nuvarande. Därmed upphävs den blotta kontemplationen av historien och genom uppkomsten av proletariats klassmedvetande... skapas den objektiva möjligheten att förändra föremålet.”¹¹

Denna revolutionära realism, som är den axel kring vilken ”Historia och klassmedvetande” rör sig, bör inte förstås som något som ligger mitt emellan ”vänsterutopism” och ”högeropportunism”. Även om den försöker överskrida dessa båda tendenser, ligger den mänskligt, moraliskt och politiskt mycket närmare Pannekoek och Bloch än Kautsky och Friedrich Ebert (för att bara nämna några ”typiska” gestalter). Detta är underförstått i ”Historia och klassmedvetande”, men det framgår på ett indirekt men mycket avslöjande sätt av en liten artikel som Lukács skrev 1922 för den tyska kommunistiska dagstidningen *Die rote Fahne*. Han behandlar litterära frågor (Lessing och Goethe) och befinner sig uppenbarligen på milsvitt avstånd från revolutionär politik. I Goethes ”Tasso” ser han den ”borgerliga intelligentsians fullständiga kapitulation, beklämmande och nedslående, inför den feodal-absolutistiska epokens krafter”; medan Lessing i sin ”Nathan” vänder ryggen åt den tyska efterblivenheten och mot denna ”blott empiriska, blott tillfinnande (*daseiende*) verklighet” ställer den ”mer äkta, om än mer utopiska verkligheten: den sanna människan... mänsklighetens kungarike... 'Tasso' innebär försoning med verkligheten. Goethe tar sin tids erbarmlighet och styr ut den i sina vidunderliga lagom lidelsefulla verser”. Lukács avslutar denna passionerade och rätt obalanserade artikel med att uttryckligen förkunna den utopiska revoltens överlägsenhet över ”försoningen”: ”Vi bör se det som en ständigt återkommande tragedi för Tyskland att varje ideologiskt eller politiskt-socialt ställningstagande hittills har inneburit en seger för kompromissandets och kälkborgerlighetens anda: Luther segrade över Münzer, Goethe över Lessing och Bismarck över 1848.”¹² Och han kunde ha tillagt, Ebert över Luxemburg.

Det är knappast nödvändigt att betona de politiska konsekvenserna av denna hållning, som exakt anger var Lukács' *Aufhebung* befinner sig i förhållande till de båda tendenser som den negerar/bevarar/överskrider. Det saknar inte intresse att jämföra denna syn på Goethe med den ”äldre” Lukács' uppfattning. I en uppsats från 1940 skrev han således: ”Vad det gäller att visa här är att Goethes och Hegels framstegsvänlighet är nära förbunden med en sådan 'försoning', att denna källa till marxismen annars inte skulle ha uppstått under de givna historiska omständigheterna.”¹³ I nästa kapitel skall vi återvända till de filosofisk-politiska konsekvenserna av denna förändring – eller snarare omsvängning – i Lukács' inställning.

Flera kritiker, och ibland även den äldre Lukács själv, har framställt ”Historia och klassmedvetande” som en ”sammanfattning” eller en ”fortsättning” av hans arbeten från 1919-21. Denna illusion förstärks också av att flera kapitel i boken tillkom mellan 1919 och 1922. Men enligt vår uppfattning öppnar detta arbete en ny teoretisk värld, en som upphäver/överskrider de utopiska tendenserna från 1919-20. Tre av de viktigaste kapitlen skrevs för övrigt 1922

¹⁰ Lukács, *Théorie du roman*, s 73.

¹¹ Révai, a a, s 233. Den omständigheten att Révai 1949 blev en medelmåttig stalinistisk censor av Lukács förringar på intet sätt värdet av hans ungdomsskrifter.

¹² Lukács, ”Nathan und Tasso”, *Die rote Fahne*, 13/8 1922. Så vitt jag vet finns denna ”bortglömda” artikel inte omnämnd i någon bibliografi.

¹³ Lukács, *Ecrits de Moscou*, Paris 1974, s 188.

(”Reifikationen och proletarietets medvetande”, ”Kritiska kommentarer till Rosa Luxemburgs kritik av ryska revolutionen” samt ”Metodologiska aspekter på organisationsfrågan”) och de flesta av dem som skrevs 1919 och 1920 omarbetades grundligt 1922. I förordet från 1967 skriver Lukács att bara två av artiklarna före 1922 förblev oförändrade, ”Legalitet och illegalitet” (1920) samt ”Rosa Luxemburg som marxist” (1921). Som vi redan har påpekat innebar den förra början på Lukács' brytning med vänsterismen och föregrep därför i viss mån ”Historia och klassmedvetande”. Den senare artikeln bröt också med innehållet i resten av boken genom att den okritiskt accepterade Luxemburgs partiteori: ”Rosa Luxemburg insåg tidigt att organisationen snarare är en konsekvens av den revolutionära processen än en förutsättning för den”¹⁴; denna ensidiga uppfattning kom uttryckligen att kritiseras i bokens två avslutande kapitel. Trots detta stämmer det ändå att dessa båda artiklar pekar på en viss kontinuitet mellan perioderna 1922-23 och 1920-21. Däremot är brytningen med perioden 1919-20 djupgående. Den verkliga ”vattendelaren” hänför sig till mitten av 1920, då Lenin publicerade ”Radikalismen – kommunismens barnsjukdom”.

I förordet från 1922 till ”Historia och klassmedvetande” sade Lukács att några av artiklarna ”delvis omarbetats” men att han velat undvika en ”radikal omarbetning”. Men i själva verket hade två av de viktigaste uppsatserna blivit radikalt förändrade ett förhållande som, såvitt vi kunnat se, förvånande nog inte har uppmärksamats i de många studierna över Lukács. En jämförelse mellan de olika versionerna är ytterst lärorik, eftersom den gör det möjligt att fånga det specifika och det nya i ”Historia och klassmedvetande” i förhållande till Lukács' tidigare arbeten.

Den mest omarbetade uppsatsen är ”Vad är ortodox marxism?”, som i det närmaste är omskriven från början till slut. Dateringen ”mars 1919” som förekommer i ”Historia och klassmedvetande” är därför rätt missvisande. Som vi har sett präglades den tidigare versionen av den mest långtgående och naiva etiska vänsterism: skarpt och obevekligt ställde den ”den sanna underliggande verkligheten” mot ”fakta”; och den kritiserade vulgärmarxisterna för att ”anpassa sitt handlande efter 'omständigheterna' och ändra sin taktik efter varje seger eller varje nederlag”.¹⁵ För Lukács 1919 föreföll det som om en verkligt revolutionär politik krävde att *samma taktik* alltid användes, med suveränt förakt för sådana oväsentliga ”omständigheter” som seger eller nederlag. Lukács' fichteanska vänsterism nådde här sitt mest extrema och orealistiska uttryck.

I 1922 års version har dock dessa avsnitt helt utgått och ersatts av följande: ”Men man får inte heller glömma att varje strävan att hålla proletarietets 'slutmål' eller 'väsen', etc rent från varje befläckelse av och genom förbindelsen med den kapitalistiska existensen, i sista hand leder till samma avlägsnande från förståelsen av verkligheten och från den 'praktiskt-kritiska verksamheten', till samma återfall i den utopiska dualismen mellan subjekt och objekt, mellan teori och praxis, som revisionismen lett till.”¹⁶ För att det inte skall råda någon tvekan om den politiska innebörden i denna förändring tillfogar Lukács följande i en fotnot: ”Jfr... även Lenins bok 'Radikalismen’ – Kommunismens barnsjukdom’.”¹⁷ I verkligheten riktar Lukács här kritik eller snarare självkritik mot kärnan i sin egen vänsterism från 1919: den etiska strängheten, den dualism varigenom ”handlingens subjekt och den miljö av 'fakta' i vilken handlingen måste utspelas /kommer att/ ställas mot varandra skarpt och oförmedlat som skilda principer.”¹⁸

Lukács' nya perspektiv, som kom till uttryck i dessa tillfogade sidor 1922, överskred både den vulgära empiricismen och den idealistiska voluntarismen: ”Och lika lite som det är omöjligt

¹⁴ HK, s 88.

¹⁵ *Werke* 2, s 68f.

¹⁶ HK, s 67.

¹⁷ HK, s 435n.

¹⁸ HK, s 67.

att finna ett vägledande moment för handlingen i omständigheterna själva, lika lite kan man tvinga den subjektiva viljan, önsksningen eller beslutet på det objektiva, faktiska sakförhållandet.” Den riktiga revolutionära handlingen är den som bygger på en dialektisk kunskap om verkligheten och som upptäcker de tendenser som pekar mot slutmålet, inte i isolerade fakta utan i den dynamiska helheten. ”Men detta slutmål står inte som ett abstrakt ideal i motsättning till processen utan utgör ett moment av sanningen och verkligheten, utgör den konkreta innebörden av varje uppnådd etapp samt är immanent i det konkreta momentet.”¹⁹

Uppsatsen om klassmedvetandet från 1920 har inte utsatts för några strykningar men har fått flera tillägg i versionen från 1922. Det är uppenbart att den ”ideologiska förskjutningen” här är mindre än i artikeln från 1919. Om man tar de tillfogade avsnitten i sin helhet, framträder en teori om klassmedvetandet som försöker överskrida den traditionella motsättningen mellan opportunism och utopism.

Opportunismen erkänner bara den ”givna situationen”, proletariats omedelbara intressen, kampens delmål. Den ser klassmedvetandet som arbetarnas psykologiska, empiriskt fastställbara medvetande, ett medvetande som ofrånkomligen blir en passiv betraktare av tingens rörelse, vilka ses som styrda av självständiga lagar. Följden blir en vulgär empiricistisk praktik, en inskränkt och småaktig realpolitik.

Utopismen intresserar sig däremot bara för den ”önskvärda” situationen, för det abstrakt uppfattade slutmålet och ser med förakt på de tillfälliga intressena och de futtiga klasstriderna. Den ser medvetandet som ett moraliskt böra eller som en kraft som efter eget behag kan bestämma sakernas gång. Den närmar sig samhället utifrån för att förmå det att lämna den felaktiga vägen som det hittills följt.

Den revolutionära dialektiken består därför i att upphäva dessa båda motsatta poler, som kännetecknas av samma dualistiska motsatsställning mellan samhällets rörelse och medvetandet om denna rörelse. Den dialektiska uppfattningen utgår från den givna situationen, från det omedelbara intresset, för att överskrida och omvandla dem på vägen mot slutmålet. Här framstår medvetandet som en *objektiv möjlighet*, det rationella uttrycket för proletariats historiska intressen, som inte är något ”utanför” utan en följd av den historiska utvecklingen och klassens verkliga praktik.²⁰ Det är just genom att definiera klassmedvetandet som en objektiv möjlighet som Lukács undgår såväl empiricismen som den idealistiska subjektivismen.

Begreppet ”möjligt” eller ”tillskrivet” (*zugerechnet*) klassmedvetande²¹ är ett omtyckt föremål för alla kritiker av ”Historia och klassmedvetande”. En av de vanligaste förebråelserna, som framförts av så skilda författare som László Rudas och strukturalistiska marxister, är att Lukács här gjorde sig skyldig till *idealism*. Enligt Gareth Stedman Jones är således detta begrepp ”idealistiskt”, eftersom Lukács menar att ”uppkomsten av det sanna proletära klassmedvetandet i sig är liktydigt med bourgeoisins störtande”.²² Som ”bevis” återger Stedman Jones följande mening från Lukács: ”Att bli medveten är synonymt med möjligheten att ta över ledningen av samhället.” Men denna mening betyder i själva verket att medvetande

¹⁹ HK, s 68.

²⁰ HK, s 128-35. Många kommentatorer har förklarat Lukács' användning av begreppet ”objektiv möjlighet” med inflytandet från Max Weber. Även om de kan ha rätt, bör vi inte glömma bort att detta är en kategori inom dialektiken och som förekommer både hos Hegel (som sätter den verkliga möjligheten mot Kants formella möjlighet) och i några av Marx' tidiga skrifter.

²¹ Lukács definierar tillskrivet medvetande som ”klassens historiska situation vars innebörd blivit medveten” eller ”de tankar och känslor som människorna skulle ha hyst i en viss situation, om de hade varit i stånd att fullkomligt uppfatta den och de intressen som härrör ur denna både beträffande den omedelbara handlingen och den totala samhällsstrukturen”. (HK, s 128, 99.) Han understryker vidare att ett sådant klassmedvetande varken är summan eller genomsnittet av vad de enskilda individer tänker som utgör klassen.

²² G. Stedman Jones, ”The Marxism of the Early Lukács” i *Western Marxism: A Critical Reader*, London 1978, s 44. (Denna artikel är trots allt utomordentligt intressant.)

inte är "liktydigt" med maktövertagandet, utan att det är något som gör det möjligt.²³ Samme författare hävdar också att Lukács' idealism fick honom att bortse från förekomsten av ett "ojämnt och orent" medvetande: "I avsaknad av fullt 'tillskrivet' medvetande är /proletariatet/ dömt till att helt vara utan medvetande."²⁴ Men vi riktar en hjärtlig inbjudan till den althusserianske kritikern av Lukács att öppna "Historia och klassmedvetande" på den sida där Lukács diskuterar graderingarna av klassmedvetandet: "Här uppträder inte bara nationella eller 'sociala' differenser utan också olika medvetenhetsnivåer inom samma arbetarkretsar... dessa differenser /markerar/ å andra sidan olika grader i avståndet mellan det psykologiska klassmedvetandet och den adekvata kunskapen om den totala situationen."²⁵

På ett mer allmänt plan kan kritikerna av begreppet *zugerechnetes Bewusstsein* delas in i två symmetriskt motsatta kategorier, som framför helt motstridiga anklagelser mot Lukács.

1. De "empiricistiska" kritikerna, för det mesta av socialdemokratisk färg, som utgår från det klassiska argument som första gången användes av Siegfried Marck 1924 i *Die Gesellschaft* (den tyska socialdemokratins teoretiska organ). Marck hävdade att Lukács, då han skilde mellan sant proletärt klassmedvetande och klassens empiriskt-psykologiska medvetande, i själva verket sökte ge en teoretisk grund för det kommunistiska "avantgardets" diktatur.²⁶ Något mer raffinerad är Adam Schaffs variant enligt vilken Lukács underskattade betydelsen av arbetarklassens faktiska empiriskt-psykologiska medvetande, "de arbetande massornas verkliga synsätt och inställning". Som en följd därav sägs Lukács ha hamnat i "avantgardistisk sekterism" och "subjektivistisk voluntarism" och enbart tillmätt den marxistiska ideologin och den revolutionära teorin någon betydelse, det vill säga det medvetande som *borde finnas*.²⁷

Samma visa framförs av den engelske sociologen Tom Bottomore, men med empiricistisk segervisshet: "Vi har för länge sedan lämnat den tid då sociala gruppers verkliga medvetande, som det kom till uttryck i trosföreställningar och handlingar, kunde diskuteras som blott 'psykologiskt' eller 'falskt' medvetande och ställas mot det 'rationella medvetande' som finns förkroppsligat i ett kommunistiskt parti."²⁸

2. För de "teoreticistiska" (snarare "ortodoxt" kommunistiska) kritikerna – med Louis Althusser som mest slående exempel – gjorde Lukács och Korsch felet att sätta Marx' lära "i ett direkt expressivt förhållande till arbetarklassen". Enligt Althusserns uppfattning var detta "en idealistisk och voluntaristisk tolkning av marxismen som den proletära praktikens unika resultat och uttryck... Kautskys och Lenins tes att den marxistiska teorin skapas av en specifik teoretisk praktik, utanför proletariatet, och att den marxistiska teorin måste 'föras in till' proletariatet, allt detta förkastades fullständigt – och alla spontanistiska inslag störtade in i marxismen genom denna öppning".²⁹

För att sammanfatta: än har Lukács anklagats för avantgardism, än för spontanism. Enligt somliga underskattade han klassens spontana empiriska medvetande. Enligt andra förbisåg han det speciella förhållandet mellan marxistisk teori och proletär praktik! I sista hand kan man säga att dessa motsägelsefulla kritiker upphäver varandra.

²³ Ibid, s 42.

²⁴ Ibid, s 78f.

²⁵ HK, s 134f.

²⁶ Siegfried Marck, "Neukritizistische und neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik", *Die Gesellschaft*, vol 1 1924, i *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, s 56. Marck avslutar sin recension av HK med en apologi för Andra internationals "kritiska, antidogmatiska teori och praktik".

²⁷ A. Schaff, "The Consciousness of a Class and Class Consciousness", *The Philosophical Forum*, vol 3 nr 3-4 1972, s 344, 354ff.

²⁸ Tom Bottomore, "Class Structure and Social Consciousness", i Mészáros (ed), *Aspects of History and Class Consciousness*, London 1971, s 62. I en skarp kritik kallar Dick Howard med rätta denna ståndpunkt för "liberal empiricism", *Telos* nr 11, s 155.

²⁹ L. Althusser, "Att läsa Kapitalet" I, Stockholm 1970, s 192f.

I "Historia och klassmedvetande" är det "tillskrivna" klassmedvetandet alls inte det "direkta" eller "enda" uttrycket för proletariats empiriska praktik; inte heller är det en ideologi som införts i arbetarrörelsen "utifrån" (Kautskys gamla tes som Lenin stödde i "Vad bör göras" men som han övergav 1905). Ingen av dessa ensidiga och mekaniska föreställningar kan fånga det sammansatta förhållandet mellan "psykologiskt" medvetande och "möjligt" medvetande. Lukács uppfattade inte förhållandet som en orubblig metafysisk dualism utan som en historisk process genom vilken klassen med stöd av sin förtrupp når upp till det tillskrivna medvetandet genom sin egen kamperfarenhet.

Lucien Goldmann är en av de mycket få författare som inte bara har förstått utan också använt och kreativt utvecklat begreppet "möjligt medvetande". I fråga om samhällsvetenskaperna har han understrukt betydelsen av att skilja mellan två slags företeelser i en klass' medvetande: de som hänger samman med en speciell konjunktur och de som svarar mot en samhällsklass' *själva natur* (det "största möjliga medvetandet"). Om det används på det sättet blir Lukács' begrepp ett verktyg för att kritisera och överskrida den borgerliga empiriska sociologin med dess ytliga beskrivande "undersökningar".³⁰

Vi skall här i all korthet ta upp den tredje omarbetade artikeln, "Den historiska materialismens förändrade funktion". I sin ursprungliga version – ett tal som hölls i juni 1919 vid öppnandet av Forskningsinstitutet för utvecklandet av den historiska materialismen – innehåller texten en rad formuleringar som ger uttryck åt en uppenbar utopisk och nyhegeliansk idealism: "Övergången till socialismen innebär att ideologiska faktorer och människornas idéer dominerar i uppbyggnadsarbetet och att det ekonomiska livet kommer att bli en enkel funktion av Proletariatets diktatur vilar på en övergångsperiod under vilken den objektiva anden – samhället, staten, rättssystemet, proletariatets väpnade organisering osv fortfarande har oinskränkt makt. Men den objektiva anden är inte längre en funktion av ekonomin utan en funktion av den absoluta anden, av mänskliga idéer."³¹ Men även om denna uppsats omarbetades, erkände Lukács i förordet 1922 att den för in ett "föråldrat" element i hans arbete: ett genljöd från "dessa överdrivet lättsinniga förhoppningar som många av oss hyste om revolutionens varaktighet och förlopp".³² Lukács avsåg förmodligen de avsnitt som berör ett typiskt tema i allt han skrev 1919: "Men denna 'ekonomi' har inte längre samma funktion som tidigare ekonomier haft: den skall bli det medvetet ledda samhällets tjänare; den skall förlora den immanens, den egna lagbundenhet, som egentligen gör den till vetenskap; den skall – som vetenskap – upphävas."³³ Det är helt naturligt att Lukács under NEP-perioden 1922 kom att betrakta detta perspektiv som "överdrivet lättsinnigt".

Kapitlet "Reifikation och proletariatets medvetande", som sammanställdes 1922, tar upp och utvecklar den problematik som skisserades i dessa tre "bearbetade och korrigerade" artiklar. Lukács kritiserar den stela och oskiljaktiga dualismen mellan "vara" och "böra", mellan att godta den rådande samhällsstrukturen och den abstrakta, rent subjektiva viljan att förändra den. Men han visar också att fatalism och utopism kan komplettera varandra: i Tolstojs verk till exempel överlämnas den empiriska verkligheten till sin existentiella fakticitet enligt principen "motsätt dig icke det onda", samtidigt som människan uppfattas på ett utopiskt sätt som ett "helgon" som i sitt inre skall överskrida den yttre verklighet som

³⁰ Jfr L. Goldmann, *La création culturelle dans la société moderne*, Paris 1971, s 23: "Om sociologerna vill vara vetenskapliga måste de inte bara fråga sig vad en viss medlem av en social grupp i dag anser om kylskåp och bekvämlighet, om äktenskapet och sexuallivet; de måste också ställa frågan om hur långt detta medvetande sträcker sig och i vad mån en grupp kan ändra sina tänkesätt utan att strukturen modifieras. Kort sagt gäller det de gränser som dess verklighetsuppfattning inte kan överskrida utan en grundläggande samhällsomvandling."

³¹ Citerat i Jörg Kammler, *Politische Theorie von Georg Lukács*, Neuwied 1974, s 89. Dessa och liknande avsnitt från 1919 försvinner naturligtvis i den version av HK, som i stället innehåller citat från Lenins "Radikalismen".

³² HK, 16.

³³ HK, s 330. Jfr den tyska texten i *Werke* 2, s 429.

blivit oöverstiglig.³⁴ Lukács' kritik av Tolstoj är ett mycket betecknande "ideologiskt symptom" på den väg han tillryggalagt efter sin "tolstojska etiska socialism" 1918.

Den dialektiska lösningen på dessa problem ligger i det revolutionära proletariats ståndpunkt. Bara proletariatet har förmågan "att positivt höja den immanenta innebörden av utvecklingen till medvetenhet och omsätta den i praktiken". Historien utvecklar sig objektivt mot kapitalismens sammanbrott, även om den inte kan åstadkomma det genom sin egen dynamik. Verkligheten kan bara omvandlas genom proletariats medvetna handlande, "historiens identiska subjekt-objekt".³⁵

I detta kapitel utvecklar Lukács sin berömda teori om reifikation, om människans underkastelse under en värld av ting (varor) som styrs av "naturlagar" oberoende av den mänskliga viljan. Eftersom denna sida av hans arbete redan är tillräckligt välkänd, skall vi blott påpeka att den – inom en ny teoretisk ram – återupplivar den oro som den unge Lukács före 1914 och de tyska sociologerna (Tönnies, Simmel) kände inför det moderna samhällets kvantifiering, förtingligande och avpersonalisering. Skillnaden är den att Lukács 1923 analyserar reifikationen i strikt marxistiska termer, som en aspekt av det kapitalistiska produktionssättet och inte som ett "tragiskt öde" för kulturen. Och det viktigaste av allt: för den Lukács som skrev "Historia och klassmedvetande" framstår proletariatet som den klass som till följd av sin ställning gör uppror mot reifikationen genom att vägra reduceras till ett varutillstånd.³⁶

Innebär detta att kapitlet om reifikationen i "Historia och klassmedvetande" bygger på en romantisk kritik av vetenskapen och industrin, som många marxistiska författare påstår, framför allt italienska (Bedeschi, Colletti, Pietro Rossi m fl)?

Enligt Colletti, som är den mest intressante och nyanserade av Lukács' kritiker, "är det centrala temat i 'Historia och klassmedvetande' likställandet av den kapitalistiska reifikationen med den 'reifikation' som åstadkommes av vetenskapen".³⁷ Men i själva verket har Lukács aldrig skrivit att reifikationen "åstadkommes av vetenskapen", utan bara att de *mänskliga förhållandena* genom reifikationen tar formen av naturlagar, de naturvetenskapliga begreppens *objektivitetsform*.³⁸

Colletti erkänner att Lukács inte kan reduceras till en neoromantiker: a) han tog nämligen uttryckligen avstånd från den reaktionära kamp mot reifikationen som fördes av den tyska romantiken och den historiska rättsskolan (Carlyle, Ruskin m fl); b) han skilde mellan tillämpningen av naturvetenskapernas kunskapsteoretiska ideal på naturen själv – som bara kan "befrämja vetenskapens framskridande" – och tillämpningen därav på samhällsutvecklingen, vilken han såg som ett "instrument för bourgeoisins ideologiska kamp".³⁹ Inte desto mindre tror sig Colletti upptäcka inslag av den romantiska kritiken, när Lukács sammanför "den växande mekaniseringen, avhumaniseringen och reifikationen", eller när han åberopar sig på Tönnies', Simmels eller Rickerts teser. Enligt Colletti ser Lukács det onda inte i maskinernas kapitalistiska användning utan i deras användning som sådana.⁴⁰

Av två skäl kan denna kritik inte godtas. För det första var Lukács ingen fullföljare av Tönnies eller Simmel; tvärtom upphäver han deras föreställningar inom ramen för en i huvudsak marxistisk problematik. Vidare borde, vilket också hävdas av en del "lukácsianer", förbindelsen med Rickert och Simmel inte användas som ett förödande argument mot Lukács

³⁴ HK, s 233f, 272.

³⁵ HK, s 197.

³⁶ Jfr L. Goldmann, "La réification", i *Recherches dialectiques*, Paris 1959 samt A. Arato, "Lukács' Theory of Reification", *Telos* nr 11 1972.

³⁷ L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, s 340.

³⁸ HK, s 198.

³⁹ Colletti, a a, s 179 samt HK, s 32. Jfr HK, s 206.

⁴⁰ Colletti, a a, s 184.

utan hellre få oss att på nytt undersöka förhållandet mellan marxismen och romantiken och företa en omvärdering av den romantiska traditionen.⁴¹

För det andra är det alls inte uppenbart att Lukács' kritik av mekaniseringen, taylorismen och arbetsdelningen i den moderna fabriken kan härledas från "romantiken". Snarare ingår den kritiken i den marxistiska tradition, som allt ifrån "Kapitalet" till André Gorz och Ernest Mandel fördömer kapitalismens närvaro i den tekniska produktionsprocessen och själva arbetet.

I ett utbrott av ironi skriver Colletti att Lukács träder in i fabriken med *Bergsons l'Essai sur les données immédiates de la conscience* och inte med "Kapitalet", när han fördömer övergången från kvalitativ tid till kvantitativ tid i det mekaniserade arbetet i den kapitalistiska fabriken. Men tvärtemot vad Colletti påstår har det misstänkliggjorda avsnittet i "Historia och klassmedvetande" inte att göra med någon längtan efter Bergsons "den levda tiden" (*durée vecue*) utan med den marxistiska kritiken av människans underordnande under maskinen och är direkt inspirerat av "Filosofins elände" och "Kapitalet".⁴²

Kampen mot "tinget" och önskan att reducera allt till en "process" – "Heraldeitos vardande med bara ljus och mörker" – har mer att göra med Hegels kritik av Kants förnuftsteori än med Lukács och Heidelberg-skolan (Rickert, Simmel). Den allmänna teoretiska ramen för polemiken mot Lukács utgörs således av Collettis försök att "frigöra" marxismen från Hegel, och till och med Marx från dennes hegelianism. Denna inriktning, som inte är samma som Althusser, får två ofrånkomliga konsekvenser: 1. Ett försök att ersätta Hegel med en annan föregångare till marxismen: Spinoza för Althusser och Kant för Colletti, vilket i sin tur leder till att den ("hegelianska") dialektiken ersätts av den ("spinozistiska") mekaniska materialismen eller det ("kantianska") analytiska tänkandet.⁴³ 2. Som en följd därav avvisar man Marx' eget framhävande av Hegels roll vid tillkomsten av hans verk och innehållet i hans metod. Althusser talar således om den "teoretiskt ofullbordade karaktär som vidlåter Marx' omdömen om sig själv"⁴⁴ och Colletti skriver i fråga om Marx: "En tänkare gör vissa 'upptäckter'... och förblir ändå oförmögen att klart redogöra för deras genealogi. Hans medvetande förmår inte lämna en fullständig redogörelse för hans vara".⁴⁵

Collettis kritik av Lukács förefaller oss snarare utgöra ett bevis *a contrario* för den marxistiska (och inte "romantiska" eller "hegelianska") karaktären av Lukács' metod. För som vi ser leder förkastandet av den metoden oåterkalleligen till ett förkastande av Marx' egen uppfattning om dialektiken och om Hegel. Det är bara utifrån Lukács' filosofiska perspektiv som motsättningen mellan Marx' "medvetande" och hans teoretiska "vara" upphör.

Althusser och hans skola har också anklagat reifikationsteorin och "Historia och klassmedvetande" i dess helhet för "vänsteristisk humanism".⁴⁶ I själva verket präglas arbetet av en revolutionär humanism, som bestäms utifrån proletariats ståndpunkt. Lukács' humanism återfaller inte till någon hegeliansk idealism utan är fast förankrad i "Kapitalets" problematik. Och precis som hos Marx bestäms den av tre avgörande faktorer: avmystifieringen av reifierade former, kritiken av kapitalismens omänskliga följder, den socialistiska revolutionens mänskliga frigörelse:

⁴¹ Jfr Tito Perlini, *Utopia e prospettiva in Gyorgy Lukács*, Bari 1968 samt Paul Picobe, "Dialectic and Materialism in Lukács", *Telos* nr 11, s 131.

⁴² Colletti, a a, s 184 samt HK, s 147f.

⁴³ Enligt Colletti fullföljde Marx "en hel tradition som har sin moderna företrädare i Kants 'Kritik av det rena förnuftet', ibid, s 355.

⁴⁴ Althusser, "Att läsa Kapitalet", I, s 121.

⁴⁵ Med denna jämförelse vill vi inte ifrågasätta Collettis politiska och teoretiska överlägsenhet över Althusser.

⁴⁶ Althusser, a a, s 192. I linje med sin allmänna inställning slutar Althusser med att fördöma kapitlet om varufetischismen i "Kapitalet" som ett "uppenbart" och "ytterst skadligt" exempel på Hegels inflytande över Marx. Jfr Althusser, "Avertissement", i Marx, *Le Capital*, Paris 1969, s 22.

1. Det centrala temat i Lukács' kritik/avslöjande av reifikationen är upplösningen av de reifierade formerna till en process som försiggår mellan människor, upptäckten av människan som kärna och grundval för de förtingligade förhållandena. Hans utgångspunkt är uppenbarligen kapitlet om varufetischismen i "Kapitalet", men Lukács' förtjänst är att utsträcka denna analys till alla samhällslivets former (varvid han kritiskt utnyttjar vissa klassiker inom den borgerliga sociologin, bl a Weber och Simmel). Han lokaliserar förtingligandet på alla det kapitalistiska samhällets nivåer: rättssystemet, statsapparaten, byråkratin, den intellektuella verksamheten, vetenskaperna samt den borgerliga kulturen, moralen och filosofin. Som Goldmann har framhållit upprepade gånger fann Lukács i "Kapitalet" den alienationsproblematik som låg till grund för den unge Marx' skrifter, som först "återupptäcktes" och publicerades 1932, långt efter utgivningen av "Historia och klassmedvetande".

2. Kritiken i "Historia och klassmedvetande" av kapitalismens avhumaniserade och avhumaniserande karaktär är också helt i linje med "Kapitalet". Men Lukács betonar starkare än Marx den kapitalistiska reifikationens omänskliga "psykiska" effekter. Medan Marx framhåller arbetarnas materiella förnedring i den kapitalistiska fabriken, understryker Lukács speciellt deras reduktion till en vara, en rent mätbar kvantitet, ett "ting" som vidhäftas en maskin, liksom hur arbetarna berövas sina kvalitativa, mänskliga och individuella egenskaper.⁴⁷

Lukács påvisar också kapitalismens inverkan – "dess väsen som är att förgräpa sig på och krossa allt mänskligt" – även på ickeproletära (eller halvproletära) skikt, i synnerhet intelligentsian. Den intellektuelle blir en försäljare av sina förtingligade andliga förmågor: själva subjektiviteten, kunnandet, temperamentet, uttrycksförmågan, allt blir en vara som styrs av lagar oberoende av individens personlighet. Enligt Lukács "visar denna struktur sina mest groteska drag i journalistiken... Journalisternas 'hållningslöshet' och prostitutionen av deras upplevelser och övertygelser kan bara förstås som den kapitalistiska reifikationens mest extrema uttryck".⁴⁸ I det sammanhanget nämner han den berömda uppsatsen om pressen som publicerades i *Kommunismus* av hans elev Béla Fogarasi, men det är också troligt att han hade i åtanke Balzacs skarpa och oförsonliga analyser i "Förlorade illusioner".⁴⁹

3. För både Marx och Lukács gör den proletära revolutionen slut på människans förslavande under de reifierade förhållandena och gör det möjligt för samhället att utöva medveten kontroll över produktionen. Ekonomin "skall förlora den immanens, den egna lagbundenhet, som egentligen gör den till vetenskap".⁵⁰ När människorna rationellt bemästrar produktionsprocessen och ställer den i tjänst hos verkligt mänskliga behov och värden, har "frihetens rike" redan tagit sin början. Som vi har sett uppträdde denna problematik redan i Lukács' etiska kommunism 1919. Men nu har den förlorat sin karaktär av utopisk omedelbarhet: den blinda ekonomiska nödvändigheten kan inte avskaffas med en gång. Men "steg för steg kommer den under loppet av omvandlingsprocessen att trängas tillbaka, för att – efter långa och hårda strider – slutligen helt kunna elimineras".⁵¹

Lukács är noga med att skilja denna marxistiska humanism från olika former av antropologisk humanism: Marx "talar aldrig om människan abstrakt, om den absolut uppfattade människan, utan tänker sig henne alltid som en del av en konkret totalitet, av samhället". Även om romantiska strömningar (som t ex Carlyle i *Past and Present*) med kraft kan fördöma

⁴⁷ HK, s 146, 241. Dessa teman finns naturligtvis redan i "Kapitalet", åtminstone underförstått.

⁴⁸ HK, s 160f.

⁴⁹ Jfr B. Fogarasi, "Die Aufgaben der kommunistischen Presse", *Kommunismus*, vol 2 nr 15-26 15/7 1921, s 850. "Reifikationens lagar tvingar journalisten, som blott en personifiering av journalisten, att utföra dessa funktioner på ett mekaniskt och omedvetet sätt. Med hans penna blir varje begriplig struktur till en vara." Jfr också Balzac, *Illusions perdues*, Paris 1972, s 321: "Ni tror alltså på vad ni skriver?", sade Vernou med spydig min. 'Men vi säljer ord och vi lever på vår handel'.

⁵⁰ HK, s 330.

⁵¹ HK, s 329.

kapitalismens omänsklighet, förmår de inte överskrida den (uppgivna) empiricismens och utopismens dilemma; ställda inför den kapitalistiska verkligheten inskränker de sig till att abstrakt framställa ”människan” som ett moraliskt imperativ.⁵² Den marxistiska humanismen är däremot realistisk och revolutionär: den utgår från de konkreta motsättningarna i det borgerliga samhället och visar hur de objektivt kan övervinnas genom det frigjorde proletariats medvetna handlande, den enda klass som förmår förverkliga de mänskliga värden som kapitalismen förnekar och förnedrar.

Den partiteori som utvecklas i det sista kapitlet i ”Historia och klassmedvetande” (”Metodologiska aspekter på organisationsfrågan”) är en vidareutveckling av Lukács' teori om klassmedvetandet och bygger på samma metodologiska förutsättningar: den revolutionära realismen och dialektiken mellan subjekt och objekt.

För Lukács framstår det kommunistiska partiet som själva den historiska formen av det ”möjliga” klassmedvetandet, den högsta nivån av medvetande och handlande som objektiverats på den organisatoriska nivån.⁵³ Som en äkta gemenskap kräver det av sina medlemmar att de skall engagera sig med hela sin personlighet – något som skarpt skiljer det från borgerliga politiska och administrativa sammanslutningar, vilkas medlemmar bara är förenade med helheten genom abstrakta delar av sin existens.⁵⁴

Några författare har anklagat Lukács' partiteori för att vara en apologi för de existerande kommunistiska partierna. Men Lukács ägnar sig alls inte åt att beskriva den tidens partier. Det handlar snarare om en modell, ett mål som måste uppnås om partiet verkligen skulle bli proletariats avantgarde. Det innebär dock inte att modellen är ett abstrakt ”ideal”: för det kommunistiska parti som Lukács framställer är en *objektiv möjlighet*, på samma sätt som det verkliga klassmedvetandet.

Lukács' uppfattningar om organisationsfrågan i ”Historia och klassmedvetande” var inspirerade både av Rosa Luxemburg och Lenin. De hör icke desto mindre hemma inom en leninistisk ram och innehåller uttryckliga reservationer om de luxemburgistiska teorierna (i motsats till hans artiklar från 1920-21).⁵⁵ Till skillnad från många andra som återopade sig på Lenin nöjde sig inte Lukács med att dogmatiskt upprepa några ensidiga formuleringar från ”Vad bör göras” (som för övrigt kritiserades av Lenin själv, efter 1907). De texter som tjänar som utgångspunkt för honom är framför allt de som Lenin skrev efter 1914, dokument från Kominterns kongresser samt ”Radikalismen”. Varje läsning av Lenin är selektiv, men Lukács' läsning har förtjänsten att framför allt välja ut de skrifter som riktades till den internationella arbetarrörelsen, vilka också innehåller det universella inslaget i bolsjevismen.

Lukács' partiteori, liksom hans teori om klassmedvetandet, sökte överskrida det traditionella dilemmat med fatalistisk opportunistisk och sekteristisk voluntarism. Opportunismen inordnar helt och hållet partiet i den spontana massrörelsen, dess ”politiska realism” är inget annat än en passiv anpassning till klassmedvetandets lägsta (eller i bästa fall, genomsnittliga) nivå. Sekterismen (den terroristiska eller den blanquistiska) tilldelar däremot partiet uppgiften att handla i den ”omedvetna” massans ställe. På ett konstgjort sätt skiljer den det ”riktiga” klassmedvetandet från den levande utvecklingen av klassen och dess strider. Den ser revolutionen

⁵² HK, s 269f.

⁵³ HK, s 415ff.

⁵⁴ HK, s 407ff. Här finner vi ett avlägset eko av den tyska sociologins motsatsställning mellan Gemeinschaft och Gesellschaft, men nu i tjänst hos den leninistiska partiuppfattningen.

⁵⁵ Tyvärr kan vi här inte gå in på Lukács' inställning till Luxemburg. Under en första period, från omkring 1920 till början av 1921 intog han samma uppfattning som Luxemburg och framhöll t ex att organisationen inte är en förutsättning utan ett resultat av den revolutionära kampen. I det avseendet är hans förord till den ungerska utgåvan 1921 av Luxemburgs ”Massstrejken” betecknande. Efter marsaktionen 1921 började Lukács kritisera Luxemburgs hållning och gav de bolsjevikiska uppfattningarna sitt fulla stöd. I viss mån är dock partiteorin i HK ett försök att skapa en syntes av leninism och luxemburgism.

som en isolerad handling varigenom den ”medvetna minoriteten” lägger beslag på makten.⁵⁶

För Lukács måste en verkligt kommunistisk organisationsprincip vila på ett levande samspel mellan partiet och de oorganiserade massorna. Åtskillnaden mellan avantgarde och massa är den nödvändiga följden av det proletära klassmedvetandets brist på enhetlighet. Samtidigt är det partiets uppgift att steg för steg förenhetliga klassen på den högsta möjliga nivån. Det kommunistiska partiet får inte, i likhet med sekten, handla för proletariatet utan måste genom sitt handlande försöka påskynda den verkliga utvecklingen av massornas klassmedvetande.⁵⁷

Kan man som en del författare hävda att Lukács' organisatoriska och politiska uppfattningar i ”Historia och klassmedvetande” föregriper stalinismen? Enligt Luciano Amadio är sålunda Lukács i själva verket ”en av dem som bär ansvaret för uppkomsten av den internationella stalinismen”: ”Med stöd av sin personliga erfarenhet har Lukács själv indirekt klargjort att stalinismen – som internationell företeelse – var frukten av denna romantiska och subjektivistiska vänster. I 'Den samtida realismens betydelse'⁵⁸ gav han stalinismen skulden för den ekonomiska subjektivismen och den revolutionära romantiken (liksom dess 'estetiska motsvarighet'): självkritiken av 'Historia och klassmedvetande' i 'Min väg till Marx' vilar på föreställningen om ultravänsteristisk subjektivistisk aktivism. Självkritiken av 'Historia och klassmedvetande' blir paradoxalt nog en förebyggande 'esopisk' självkritik av hans egen förstalinism, av hans eget ansvar för uppkomsten av den internationella stalinismen.”⁵⁹

Detta rätt förbluffande avsnitt, typiskt för en viss godtycklig och förvirrad ”lukácsologi”, förtjänar några kommentarer:

1. Kritiken av stalinismen som ”ekonomisk subjektivism och revolutionär romantik”, som Lukács framförde 1957, är en ytlig kritik från ”höger”, som inspirerades av Chrusjtjevs tal på den tjugonde partikongressen. Som sådan är denna kritik oförmögen att ifrågasätta stalinismens grundvalar. Men sedan detta sagts, måste det fastslås att Lukács aldrig, vare sig direkt eller indirekt, vare sig 1957 eller senare, har skrivit eller antytt att det slags vänsteristisk och messiansk subjektivism, som enligt honom kännetecknar hans ungdomsskrifter, skulle ha legat till grund för den internationella stalinismen.

2. Det är rätt märkligt (för att använda en eufemism) att citera en självkritik av den ortodoxt stalinistiske Lukács från 1933 (”Min väg till Marx”) – som vänder sig mot den påstådda ”subjektivistiska vänsterismen” i ”Historia och klassmedvetande” – som en ”förebyggande självkritik av hans egen förstalinism”!

3. Det räcker med blott en elementär kännedom om de historiska förhållandena för att slå fast att den internationella stalinismen är en frukt av den ryska stalinismen och att ”Historia och klassmedvetande” över huvud taget inte har något ansvar för dess uppkomst. Tvärtom har den blivit fördömd, förbannad och bannlyst som en kättersk skrift av alla stalinistiska eller förstalinistiska ideologer under de senaste femtio åren.

En annan konstlad kritik av Lukács' förmenta stalinism står den nordamerikanske sociologen Alvin Gouldner för. (Hans argument är för övrigt rakt motsatta dem som Amadio använder sig av.) ”Den byråkratiska sårbarheten i Lukács' socialismtradition hänger också samman med den betydelse som tillskrivs medvetandets roll för det revolutionära handlandet och i synnerhet medvetandets kognitiva, rationella och strukturerande karaktär, som i sista hand härstammar från den tyska idealismen... Trots all sin revolutionära messianism började Lukács med en rationalistisk förbyråkratisk föreställning om socialismen, och det är detta och inte bara hans politiska nederlag som hos honom lade grunden till en inre sårbarhet gentemot

⁵⁶ HK, s 411f, 416, 422.

⁵⁷ HK, s 415ff.

⁵⁸ *La signification actuelle du réalisme critique*, Paris 1957, s 140.

⁵⁹ L. Amadio, a a, s 418.

stalinismen.”⁶⁰

För Amadio är Lukács ”ansvarig” för stalinismen på grund av sin romantiska messianism; för Gouldner lider han av en ”inre sårbarhet” gentemot stalinismen trots sin messianism men till följd av sin rationalism. Det är minst sagt förbluffande att upptäcka att stalinismen är en följd av ”den betydelse som tillskrivs medvetandets roll för det revolutionära handlandet” eller av den överdrivet rationella karaktären av det handlandet. Skall vi då anta att stalinismens väsen är medvetet och rationellt revolutionärt handlande?

En rad andra författare, i synnerhet de från den amerikanska Lukács-skolan samlade kring den utmärkta tidskriften *Telos*, använder avsevärt mer nyanserade argument, då de behandlar Lukács' påstådda förstalinism från 1923. För det mesta utgår dessa kritiker från den välkända tesen (som själv bygger på Luxemburgs polemik mot bolsjevikerna) att Lenins teori om avantgardepartiet oundvikligen förde till Stalin. Vi hänvisar läsaren till en artikel av Andrew Feenberg, en annan medarbetare i *Telos*, som kritiserar den tesen genom att påvisa den antistalinistiska karaktären i den unge Lukács' marxism och hans speciella förhållande till Lenin och Rosa Luxemburg.⁶¹

Snarare än att ”förebåda” stalinismen utgör Lukács' organisatoriska uppfattningar i ”Historia och klassmedvetande” tvärtom den mest radikala och djupgående kritiken av den byråkratiska partitypen. Det som enligt Lukács kännetecknar de borgerliga partierna och de opportunistiska arbetarpartierna är ”den voluntaristiska överskattningen av individens (ledarens) aktiva betydelse och den fatalistiska underskattningen av klassens (massans) betydelse”. Sådana partier ”delar sig i en aktiv och en passiv del, varvid den senare endast tillfälligtvis och då endast på den förras kommando skall sättas i rörelse”.⁶² Man kan knappast tänka sig en mer träffande förutsägelse om de stalinistiska partiernas personkult och deras karaktär av opportunistiska arbetarpartier. Lukács har för övrigt också insett sambandet mellan en sådan organisationstyp och byråkratin: ”Om partiet enbart består av en funktionärshierarki, som är isolerad från massan av vanliga medlemmar, om det i det dagliga livet endast tillkommer medlemmarna rollen som åskådare... så uppstår hos medlemmarna en viss likgiltighet inför partiets vardagliga verksamhet, blandat med blint förtroende och apati.”⁶³

Vi bör tillägga att det här inte rör sig om abstrakta formuleringar utan om iakttagelser som bygger på Lukács' konkreta erfarenheter inom det ungerska kommunistpartiet: i själva verket påvisade Lukács redan 1921-22 de första tecknen på den byråkratiska åkomma som skulle komma att förtära det. I en artikel som hade titeln ”Återigen en illusionspolitik” (publicerad i Wien 1922 i en sammanställning av texter från oppositionen inom kommunistpartiet)⁶⁴ fördömde Lukács den väldiga byråkratiska apparaten inom exilpartiet: den var, sade han, ”en tom och själlös” apparat organiserad som vilket ämbetsverk som helst, med dess ”överordnade” och ”underordnade”, dess konstlade myndighetsdyrkan och regler för blind och underdånig lydnad. Det var en apparat som för sin existens var mycket mer beroende av Moskva (vars stöd den försökte vinna genom löften, illusioner och lögner) än av det ungerska proletariats verkliga strider.⁶⁵

Utifrån sin uppfattning om det revolutionära partiet riktade i. Lukács 1922 i själva verket en skarp och uttalad kritik av de företeelser som ”förebådade stalinismen”. När han accepterade stalinismen efter 1926 kunde det bara ske genom en (outtalad eller uttalad) brytning med

⁶⁰ Alvin Gouldner, ”Comments on History and Class Consciousness”, i *For Sociology*, Harmondsworth 1975, s 418f.

⁶¹ A. Feenberg, a a.

⁶² HK, s 406.

⁶³ HK, s 428.

⁶⁴ L. Rudas (red), *Abenteurer und Liquidatorentum. Die Politik Bila Kúns und die Krise der KPU*, Wien 1922.

⁶⁵ Lukács, ”Noch einmal Illusionspolitik”, *Werke* 2, s 156ff. Denna artikel publicerades först i december 1921 i den tidning som oppositionen inom UKP gav ut i Wien, *Vörös Ujság*.

teserna i ”Historia och klassmedvetande”.

Utifrån ett historiskt perspektiv är ”Historia och klassmedvetande” uttrycket för en period av revolter, uppror, generalstrejker och arbetarråd, en period av allmänt revolutionärt uppsving i Europa. Denna historiska bakgrund har ingalunda gjort boken inaktuell. Tvärtom fick den förnyad aktualitet under 1960-talet, då en ny generation sökte de historiska rötterna i den ”ursprungliga kommunismen” från åren 1917-23.

Lukács fick också en *metodologisk* aktualitet, i den mån hans subjekt-objektdialektik kunde överskrida den samtida marxismens dilemma, uppdelad som den var i en subjektivistisk, ”existentialistisk” och vänsteristisk strömning (Sartre) och en strukturalistisk tendens, som stod nära den fördialektiska materialismen och nypositivismen (Althusser).

Kan man säga att Lukács' dialektik är leninistisk? Polemiken kring denna fråga har lidit mycket av det faktum att kriteriet på ”leninism” på ett godtyckligt sätt har bestämts utifrån ett enda arbete, ”Materialismen och empiriokriticismen”. Därför var det lätt för Merleau-Ponty att påvisa en konflikt mellan ”västmarxismen”, företrädd av Lukács, medan den sovjetiske filosofen Deborin jämförde Lukács med Bogdanov.⁶⁶

Enligt vår uppfattning är ”Historia och klassmedvetande” ett leninistiskt arbete i den mån det är ett filosofiskt uttryck för den revolutionära dialektik som präglar Lenins politiska skrifter och hans ”Filosofiska anteckningar” från 1914.⁶⁷ Vi instämmer därför i Morris Watnicks uppfattning: ”Den underliggande strukturen i dess argument är omisskännligen leninistiska... Vad Lukács' bok utmanade var inte själva kärnan i den leninistiska doktrinen – precis tvärtom – utan den kodifierade marxismen-leninismen som ortodoxa skolastiker hade börjat kanonisera som Sovjetunionens statsdogm.”⁶⁸

Lukács' korta studie över Lenin, som skrevs 1924, vilar på samma grundläggande teoretiska premisser som ”Historia och klassmedvetande”⁶⁹, även om den berör flera betydelsefulla problem som saknas i det tidigare arbetet (bland annat Lenins statsteori). Strukturalistiska marxister befinner sig därför på ytterst osäker mark, då de talar om kunskapsteoretisk brytning mellan Lukács' tidigare ”historiska idealism” och ”materialismen” i boken om Lenin. Gareth Stedman Jones hävdar sålunda att partiet i Lukács' ”Lenin” inte längre ”är blott en förtrupp som väcker massorna ur deras dvala... utan en kraft som lyssnar på massorna och lär av dem, i en ständig dialektik mellan parti och klass”.⁷⁰

Men i ”Historia och klassmedvetande” understryker Lukács just vikten av ”det mest intima inre förhållande mellan parti och klass”. Som exempel nämnde han att arbetare och bönder utanför partiet deltog i arbetet med att rensa upp i partiet 1921: ”Det betyder inte att partiet hädanefter blint skulle acceptera varje omdöme som dessa massor fällde, men ändå att man tog stor hänsyn till deras påtryckningar och förkastelsedomar vid utmönstringen av de korrupta, byråkratiserade element, som blivit främmande för massorna och revolutionärt otillförlitliga.”⁷¹

Både i ”Lenin” och ”Historia och klassmedvetande” lovordar Lukács bolsjevikernas revolutionära realism (som den kom till uttryck i förhandlingarna i Brest-Litovsk och i NEP) som skapade ett dialektiskt samspel mellan kompromisser och ett fast principiellt ställningstagande. Detta ställer han mot de ”vänsterkommunister” som förkastade varje

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, s 87 samt Deborin, ”Lukács und seine Kritik des Marxismus”, *Arbeiterliteratur*, nr 10 1924, s 2

⁶⁷ Dessa anteckningsböcker publicerades först 1929 och var således okända för Lukács under perioden i fråga.

⁶⁸ M. Watnick, ”Georg Lukács: An Intellectual Biography”, *Survey*, nr 27 1959, s 80.

⁶⁹ ”Lukács tolkade Lenins praktik (hans strategi och taktik i ryska revolutionen) som ett aktualiserande eller iscensättande av 'subjekt-objekt-dialektiken'.” (P. Breines, a a, s 87.)

⁷⁰ G. Stedman Jones, a a, s 52.

⁷¹ HK, s 430.

kompromiss och som på ett abstrakt och stelbent sätt åberopade ”rena” principer. Enligt honom kunde den bolsjevikiska realismen ytterst härledas från den marxistisk-dialektiska historieuppfattningen, som säger att människorna skapar sin egen historia men inte under villkor som de själva bestämmer.⁷²

Partiteorin i ”Lenin” är på samma sätt en utveckling av Lukács' inställning 1923. Den traditionella kautskyanska teorin där organisationen är *förutsättningen* för den revolutionära handlingen – förkastar han som ensidig och odialektisk. Likaså avvisar han Luxemburgs syn på organisationen som *resultatet* av den revolutionära handlingen. Istället hävdar han att det kommunistiska partiet på en och samma gång är skaparen och det skapade, förutsättningen för och följderna av revolutionära massrörelser.⁷³ På ett ställe i boken jämför Lukács yrkesrevolutionärens liv med ”vardagslivets ytlighet”,⁷⁴ och det kan se ut som om detta är ett avlägset eko av motsatsställningen från 1914 mellan autentiskt liv och vardagsliv. Men för Lukács 1924 föreligger det inte längre någon tragisk dualism: under vardagslivets yta finns det en djupt rotad tendens till revolution som utgör den objektiva grundvalen för all revolutionär verksamhet.

Men i två viktiga, för att inte säga avgörande frågor, kommer skriften från 1924 med nya preciseringar:

1. Den första berör förhållandet mellan den demokratiska och den socialistiska revolutionen: ”Den verkliga revolutionen är nämligen den dialektiska omvandlingen av den borgerliga revolutionen till den proletära revolutionen.” Bourgeoisin har förrått sina revolutionära traditioner och proletariatet är den enda klass som förmår slutföra den borgerliga revolutionen och därvid sammansmälter det den nödvändigtvis med den socialistiska revolutionen. ”Den proletära revolutionen betyder således i dag samtidigt förverkligandet och upphävandet av den borgerliga revolutionen.”⁷⁵ 1919 hade Lukács i proletariatet upptäckt arvtagaren till de kulturella och humanistiska traditioner som övergetts av bourgeoisin. 1924 hade han kommit till insikt om att det också politiskt var proletariatets bestämmelse att genomföra de historiska uppgifter som den nu kontrarevolutionära bourgeoisin inte längre kunde påtaga sig.

2. Den andra frågan handlar om internationalismen. Lukács understryker först bolsjevikpartiets nyckelroll i sovjetstaten, men tillfogar sedan: ”Men därför är detta parti självt – eftersom revolutionen endast kan segra i världsmåttstock, eftersom proletariatet konstituerar sig som verklig klass endast som världsproletariat, en sektion av den proletära revolutionens högsta organ, inordnad i och underordnad den kommunistiska internationalen.”⁷⁶ Dessa båda frågor – den permanenta revolutionen och internationalismens överhöghet – blev de avgörande frågorna i splittringen mellan höger och vänster inom den kommunistiska rörelsen. Vänsteroppositionen gjorde anspråk på just den leninism som Lukács omfattade 1924. Och när han 1926 slöt upp bakom Stalin, kom han underförstått att frånga de uppfattningar han framfört i ”Lenin”.

Ett av mest kända begrepp som Lukács utvecklade i studien från 1924 är revolutionens aktualitet. Men som vi ser det, intar denna problematik en rätt tvetydig ställning i Lukács' tänkande: ibland syftar revolutionens aktualitet på en historisk period av revolutionära strider, vid andra tillfällen syftar den på en revolutionär situation, som kännetecknas av ”den gamla samhällsstrukturens sönderfall”.⁷⁷ Om leninismen var teorin om revolutionens aktualitet i den andra innebörden, så skulle den inte längre vara realistisk i ett läge av kapitalistisk stabilitet – som

⁷² Lukács, ”Lenins tankevärld”, Stockholm 1970, s 115ff.

⁷³ Ibid, s 53, 58.

⁷⁴ Ibid, s 58.

⁷⁵ Ibid, s 72.

⁷⁶ Ibid, s 119.

⁷⁷ Ibid, s 49.

Lukács vägrade tro på 1924. Lukács tycks därför vilja begränsa leninismens giltighet till en situation, där revolutionen är omedelbart förestående eller där det föreligger en revolutionär kris: ”Hade mensjevikerna fått rätt i sin historiska förutsägelse, om vi hade gått emot en relativt lugn period av välstånd och långsam utbredning av demokratin... så skulle yrkesrevolutionärerna med nödvändighet ha stelnat till sekter eller förvandlats till propaganda-cirklar... den leninistiska organisationsformen är oskiljaktig från förmågan att förutse den annalkande revolutionen.”⁷⁸ Det skulle kunna vara så att denna tvetydiga formulering (vad innebär ”annalkande”?) är en av rötterna till Lukács' högervridning 1926. Eftersom man hade gått in i ”en relativt lugn period av välstånd”, kan han ha ansett att leninismen blivit mindre aktuell och att det kommunistiska partiet kunde och borde anta en mer flexibel struktur och strategi.

⁷⁸ Ibid, s 49.

V. Lukács och stalinismen

”Vi skall säga dem att vi lyder Dig och att vi härskar i Ditt namn... Detta bedrägeri kommer att bli vårt lidande, ty vi kommer att tvingas ljuga.”

DOSTOJEVSKIJ, *Bröderna Karamazov*

Efter Lenins död 1924 inleddes en byråkratiseringsprocess i Sovjetunionen under vilken det gamla bolsjevikgardet gradvis ersattes av ett konservativt skikt med Stalin som mest framstående företrädare och oinskränkt ledare.

Året 1926 är en av de mest avgörande tidpunkterna i denna historiska omsvängning. Det är det året som Stalin gav ut ”Leninismens frågor”, den första uttryckliga framställningen av läran om socialism i ett land, och som Bucharin uppmanade kulakerna att ”berika sig”. Detta var också året för SUKPs femtonde partikongress på vilken vänsteroppositionen uteslöts ur politbyrå. 1926 var slutligen också det år då Chiang Kai-shek valdes till hedersmedlem i Kominterns presidium och som de sovjetiska fackföreningarna bildade en gemensam kommitté tillsammans med den reformistiska engelska fackföreningsledningen, som nyligen hade saboterat 1926 års generalstrejk. Med stabiliseringen i Europa efter den revolutionära vågen 1917-23 som förevändning började den stalinistiska ledningen gradvis ersätta den revolutionära internationalismen med en realpolitik som utgick från den sovjetiska statens intressen.

I förordet från 1967 till ”Historia och klassmedvetande” gör Lukács följande sammanfattning av sin reaktion på denna förändring: ”Efter 1924 gjorde Tredje internationen en korrekt bedömning, då den betecknade läget i den kapitalistiska världen som ett tillstånd av 'relativ stabilitet'. Dessa förhållanden innebar för mig att jag måste ompröva min teoretiska position. I debatterna inom det ryska partiet slöt jag upp bakom Stalin och teorin om socialism i ett land och det visar helt klart att en avgörande förändring hade tagit sin början.”¹

1926 inträffade också verkligen en avgörande omsvängning i Lukács' liv och tänkande, en djupgående teoretisk och politisk brytning med hela hans gamla revolutionära tänkande och i synnerhet med ”Historia och klassmedvetande”. Kort sagt kännetecknas alla hans skrifter efter 1926 – låt vara med många reservationer och förbehåll – av uppslutningen bakom stalinismen.

På samma sätt som Lukács' radikaliseringsprocess ursprungligen hade skett på det estetiska och moraliska planet, tog sig den nya omsvängningen först kulturella och filosofiska former 1926, innan den 1928 utmynnade i öppet politiska formuleringar. I en artikel som Lukács skrev i juni 1926, ”Konst för konstens skull och den proletära poesin”, kritiserade han den politiskt inriktade tendenskonsten hos sådana som Ernst Toller, poeten och ledaren för sovjetrepubliken i Bayern 1919, och kallade den ”abstrakt och romantisk utopism”. Han underströk att marxismen vände sig mot varje utopiskt försök att ”hoppa över det objektivt givna” och mot all överskattning av den kulturella sfären; till en början kan den proletära revolutionen bara bidra ”föga” till konstens utveckling; de kulturella förändringarna i Sovjetunionen var ”mycket långsammare än vad man hade kunnat fås att tro vid en ytlig överblick”. Denna utopiska ytlighet ”förklarar 'desillusioneringen' inför den ryska revolutionen hos många intellektuella som hade hoppats att den skulle komma med en omedelbar lösning på deras egna speciella problem”.² För Lukács utgör denna artikel en ”självkritik” av hans förhoppningar från 1919 om att en kulturell revolution skulle följa omedelbart efter den socialistiska revolutionen. När han avvisade ”utopin” om en ny kultur i Sovjetunionen innebar det att

¹ Lukács, ”Vorwort” (1967), *Werke*, s 30

² Lukács, ”L'art pour l'art und proletarische Dichtung”, *Die Tat* 18/3 1926, s 220ff.

han återvände till det borgerliga kulturella arvet.³

1926 publicerade Lukács också en artikel som med rätta anses vara ett av hans mest uppslagsrika och djupsinniga filosofiska arbeten: "Moses Hess och den idealistiska dialektikens problem". Den uppsatsen betraktas vanligen som en direkt fortsättning av den hegelianska marxismen i "Historia och klassmedvetande". I själva verket är "läsningen" av Hegel alls inte densamma i de båda verken: 1923 fann Lukács hos Hegel totalitetens kategori och subjekt/objekt-dialektiken. 1926 upptäckte han först och främst den "realistiske" tänkaren. I Hegels tendens att "försona" sig med verkligheten (dvs den preussiska staten) såg han ett belägg för hans "storslagna realism" och "avvisande av alla utopier". Han medgav att Hegels tendens att stanna vid det närvarande var politiskt reaktionär men utifrån ett metodologiskt synsätt såg han den som uttryck för en djup dialektisk realism.⁴

Startpunkten för den unge Lukács' radikalisering 1908-1909 hade varit motståndet mot Hegels "försoning". Vid slutet av sin revolutionära period återföll Lukács själv till Hegels "försoning" med verkligheten. Försoningstemat skulle återkomma i många av Lukács' senare arbeten och blev en av kärnpunkterna i hans tänkande.⁵

I sitt verk om den unge Hegel – förmodligen den äldre Lukács' skarpsinnigaste skrift – studerar han alla andliga utvecklingsfaser hos författaren till "Andens fenomenologi", från den ungdomliga revolten till "försoningen med verkligheten". Under en första period (1793-1796) är Hegel liksom vännen Hölderlin en övertygad revolutionär republikan, hän förd av den lidelsefulla förhoppningen om en pånyttfödelse av den antika republiken, i vilken "de fria människorna lyder de lagar som de givit sig själva" (citerat av Lukács). I en dikt tillägnad Hölderlin skrev Hegel 1796: "Att blott leva för sanningen, att aldrig sluta fred med de lagar som tvingar sig på tanken och känslan". Men allt eftersom skiljs hans väg från vännens och i motsats till denne kommer han att acceptera Napoleon och det borgerliga samhällets "prosaiska" verklighet. Lukács understryker att i frågan om försoningen med verkligheten "framträder med särskild tydlighet skillnaden mellan den unge Hegel och hans senare utveckling". På samma gång som han medger att Hegel därigenom gör sig av med sitt revolutionära innehåll, ser han den som i huvudsak positiv. "Just därför att Hegel avlägsnade sig från sin ungdoms revolutionära tankar kunde han bli den tyska idealismens centralgestalt och förstå nödvändigheten av den historiska utvecklingen. Ju mer han avlägsnar sig från sina ungdomliga revolutionära tankar, ju mer bestämt han 'försonar' sig med det borgerliga samhällets herravälde, desto starkare och medvetnare framstår Hegel som dialektiker."⁶

Detta är en slående parallell mellan Lukács' egen ideologiska utveckling, som han uppfattade den 1938 (då boken skrevs): övergivandet av "sina ungdomliga revolutionära tankar" från 1919-24 och försoningen med det stalinistiska Sovjetunionens prosaiska och bonapartistiska verklighet.

I ett arbete som publicerades 1958 citerade Lukács ett avsnitt från Hegel om bildningsromanen i den klassiska tyska litteraturen, vilket på ett slående sätt angav hans eget synsätt: "Under sina läroår tillåts hjälten att leva ut; han lär sig att underordna sina önskningar och åsikter under samhällets intressen; därpå inträder han i den samhälleliga hierarkin och finner en behaglig nisch i den." Då Lukács kommenterade detta avsnitt talade han om den "ungdomliga" drömmen och revolten hos den borgerliga romanens hjältar, som bryts ned av "sam-

³ Jfr P. Breines, a a, s 16ff.

⁴ Lukács, "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik", *Werke* 2, s 649ff.

⁵ Se t ex denna anmärkning från 1939-40 i de nyligen publicerade Moskvamanuskripten: "Hos Hegel är den allomfattande tillägnelsen av verkligheten och upptäckten och avslöjandet av motsägelsen som dess drivkraft oskiljaktig från denna speciella sorts idealism och speciella begrepp om 'försoning'." (Lukács, *Ecrits de Moscou*, Paris 1974, s 229.) Se också Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954, kap 3, avsnitt 8.

⁶ Lukács, *Der junge Hegel*, Zürich-Wien 1948, s 79, 109, 149, 307, 470.

hällets tryck"; detta "tvingar" dem till försoningen. Kan man inte säga att den utvecklingen påminner om Lukács' egen, hans egen revolt som slogs ned mot slutet av det som han senare kom att se som sina "läroår". I en recension av denna bok betonade Adorno med visst berättigande att Lukács' "påtvungade försoning" med Sovjetunionens "socialistiska" verklighet kan jämföras med Hegels försoning: det var den som "spärrade vägen tillbaka till hans ungdoms utopi".⁷

I sin uppsats om Moses Hess jämförde Lukács Hegel med den "revolutionära utopismen" hos Fichte, von Cieszkowski och Moses Hess. Den princip som Hegel utvecklat i "Rättsfilosofin" ("Filosofins uppgift är att förstå *det som är*, eftersom det *som är* är Förnuftet") stod enligt Lukács närmare den materialistiska historieuppfattningen än alla fichteismens moralistiska drömmar. Som en följd därav hörde inte Marx' tänkande samman med Feuerbach, Hess och "vänsterhegelianerna", som stod för en i allt väsentligt nyfichteansk strömning: "i metodologiskt avseende utgår Marx *direkt* från Hegel."⁸

Denna tes innehåller uppenbarligen en kärna av sanning. Men den är djupt ensidig. Den bortser från Marx' uttalande att "filosoferna har endast på olika sätt *förklarat* världen, men vad det gäller är att *förändra* den". Följaktligen är även den "praktikens filosofi" som utformades av Fichte, von Cieszkowski och Hess en grundval för marxismen, ett nödvändigt inslag i den unge Marx' utveckling efter brytningen med Hegel 1842-43.

Marx' revolutionära dialektik ligger just i att den upphäver både Hegels konservativa realism och Fichtes form av revolutionär (moralistisk) utopism. Varje försök att på ett ensidigt sätt härleda Marx' tänkande från bara en av dessa källor mynnar ut i en pseudorealistisk konservativ "marxism" eller i en "etisk" socialism utan objektiv grundval.

Lukács' uppsats om Moses Hess saknar därför balans. Den lutar åt "försoning" med verkligheten och saknar den dialektiska revolutionära harmonin i "Historia och klassmedvetande". Efter en utopisk-revolutionär period, som varade från 1919 till 1921, och en kortvarig men storslagen höjdpunkt av revolutionär realism från 1922 till 1924, närmade sig Lukács från 1926 helt enkelt realismen och som en följd därav Stalins icke-revolutionära realpolitik. Uppsatsen om Moses Hess från 1926 fick djupgående politiska konsekvenser: den lade den metodologiska grunden för Lukács' uppslutning bakom det sovjetiska "Thermidor".

Denna dolda och underförstådda innebörd i hans filosofiska arbeten från 1926, som förbisågs av de flesta kommentatorerna, bekräftades ytterligare av en uppsats från 1925, "Hölderlins Hyperion", där Lukács uttryckligen tog upp Hegels hållning till just Thermidor: "Hegel accepterar den post-thermidorska epoken och slutet på den revolutionära perioden i den borgerliga utvecklingen och han skapar sin filosofi just på förståelsen av denna nya vändpunkt i världshistorien. Hölderlin kompromissar inte med den post-thermidorska verkligheten; han förblir trogen det gamla revolutionära idealet om en pånyttfödelse av den antika demokratin och bryts ned av en verklighet som inte hade någon plats för hans ideal, inte ens på det poetiska och ideologiska planet. Medan Hegels intellektuella anpassning till den post-thermidorska verkligheten ledde in honom i huvudfåran för sin klass' ideologiska utveckling, slutade Hölderlins oförsonlighet i en tragisk återvändsgränd. Okänd och sörjd av ingen föll han som en enslig Leonidas för de jakobinska idealen vid den anstormande Thermidors Thermopylae... Den världshistoriska innebörden av Hegels anpassning ligger precis i det faktum att han förstod bourgeoisins revolutionära utveckling som en enhetlig process, i vilken såväl den revolutionära terrorn som Thermidor och Napoleon var nödvändiga faser. Den revolutionära bourgeoisins heroiska period blir hos Hegel något ohjälpligt förlorat, men ett förflutet som var nödvändigt för uppkomsten av det närvarandes oheroiska fas, vars progres-

⁷ Theodor Adorno, "Erpresste Versöhnung, zu Georg Lukács' 'Wider den missverstandenen Realismus'", i *Noten zur Literatur* II, Frankfurt 1958, 186f.

⁸ "Moses Hess", s 203.

siva karaktär Hegel insåg.”⁹

Dessa anmärkningar har en helt uppenbar innebörd i förhållande till Sovjetunionen 1935. I februari detta år hade Trotskij publicerat en uppsats, i vilken han för första gången använde uttrycket ”Thermidor” för att karaktärisera Sovjets utveckling sedan 1924.¹⁰ De citerade avsnitten ovan kan ses som Lukács' svar till Trotskij, den oförsonlige Leonidas, tragisk och ensam, som förkastade Thermidor och tvingades in i en återvändsgränd. I likhet med Hegel accepterar Lukács däremot slutet på den revolutionära perioden och bygger sin filosofi på en förståelse av den nya världshistoriska vändpunkten.¹¹ I förbigående kan man också lägga märke till att Lukács tycks godta Trotskijs beskrivning av Stalins regim som thermidorsk.

”Hölderlins Hyperion” är utan tvekan ett av de mest raffinerade och intelligent försöken att rättfärdiga stalinismen som en ”nödvändig fas”, ”prosaisk”, men av ”progressiv karaktär”, om proletariats revolutionära utvecklingen betraktas som en enhetlig helhet. Det finns en viss rationell kärna i detta påstående – som förmodligen många intellektuella och aktivister, som hade slutit upp bakom stalinismen, i hemlighet trodde på. Händelserna de kommande åren (Moskva-rättegångarna, den tysk-ryska pakten m m) skulle dock visa, även för Lukács, att det stalinistiska Thermidor var mer skadligt för den proletära revolutionen än det franska Thermidor hade varit för den borgerliga revolutionen. Den främsta anledningen därtill, vilket Lukács också hade understrukt i ”Historia och klassmedvetande”, var att den socialistiska revolutionen till skillnad från den borgerliga inte är en blind och automatisk process utan en medveten omvandling av samhället genomförd av arbetarna själva.¹²

Lukács' omsvängning fick ett direkt politiskt uttryck 1928 i samband med ”Blum-teserna”. Under pseudonymen ”Blum” utarbetade han dessa förslag till teser till det ungerska kommunistpartiets andra kongress. En del författare vill förklara den politiska hållningen i dessa texter med påverkan från Bucharin eller Otto Bauer.¹³ Enligt vår uppfattning handlar det dock bara om en tillämpning av Kominterns högersvängning på Ungern; Lukács följde blott generallinjen mellan 1924-27. Att det dröjde så länge i Ungern berodde på minnena av rådsrepubliken, vilket gjorde det svårt för kommunistpartiet att utforma ett program, som innebar ett steg tillbaka jämfört med landvinningarna från 1919, dvs den socialistiska revolutionen. Det var Lukács' olycka att dessa teser skulle bli den sista genklangen av högersvängningen, framförda som de blev just då Internationals nya vänstersvängning tog sin början.

Den centrala tanken i Blum-teserna är att det ungerska kommunistpartiets målsättning inte längre skulle vara återupprättandet av en sovjetrepublik utan snarare en ”proletariats och böndernas demokratiska diktatur”, vars ”omedelbara konkreta innehåll inte går utöver det borgerliga samhället”. Det gällde att ersätta den halvfascistiska regimen i Ungern med en borgerlig demokrati, i vilken ”borgarklassen... även om den upprätthåller sin ekonomiska utsugning... åtminstone har avstått delar av sin makt till de breda arbetarmassorna”. Det

⁹ Lukács, ”L'Hyperion de Hölderlin” (1935), i *Goethe et son époque*, Paris 1949, a 179ff.

¹⁰ L. Trotskij, *The Workers' State and the Question of Thermidor and Bonapartism*, London 1968, s 57: ”Till skillnad från kapitalismen skapas inte socialismen automatiskt utan medvetet. Vägen till socialism är oskiljaktig från en statsmakt som eftersträvar socialismen.” Den poststalinistiske Lukács tycks ha haft en mycket klarare och mindre apologetisk syn på förhållandet mellan Sovjetunionen och socialismen än vad han hade 1935. I en intervju från 1969 gör han följande markering: ”Det stämmer inte att en fransk eller italiensk socialist är socialist, eftersom han vill leva som arbetarna i Sovjetunionen. Han vill inte alls leva på det sättet. Han ser inte en sovjetisk arbetares eller kolchosbondes liv som ett socialistiskt liv. Så länge man inte kan återuppliva Marx' socialistiska teori, så länge man inte låter den bli en levande verklighet i de socialistiska länderna kommer socialismen inte att återvinna den enorma attraktionskraft den hade från 1917 fram till de stora utrensningarna.” Lukács, ”The Twin Crises”, *New Left Review* nr 60, s 45.

¹¹ Jfr L. Stern, ”Lukács: An Intellectual Portrait”, *Dissent* 1958, s 172 samt den utomordentliga artikeln om Lukács av Goldmann i *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1975.

¹² Jfr not 10 ovan.

¹³ G. Lichtheim, *Lukács*, Paris 1971, s 74f samt Y. Bourdet, *Figures de Lukács*, s 92f.

ungerska partiet får därför uppgiften att leda ”den verkliga kampen för demokratiska reformer” och att bekämpa den ”nihilism” som rådde bland arbetarna gentemot den borgerliga demokratin.¹⁴

Vi har med avsikt valt ut de mest ”högerpräglade” formuleringarna i Lukács' text och bortsett från en del ”vänsteristiska” avsnitt, som bara var verbala eftergifter. Blum-teserna i sin helhet var både en fortsättning på linjen från åren 1924-27 och ett föregripande av folkfrontsstrategin mellan 1934-38. Men de kom både för sent och för tidigt: de gick helt emot den tredje periodens (1928-33) ultrasekteristiska omsvängning, som just hade inletts. Som en följd därav utsattes Lukács för en enastående utskällning i form av ett ”Öppet brev från Kommunistiska internationalens exekutivkommitté till medlemmarna i det ungerska kommunistpartiet. I det anklagades ”kamrat Blums likvidatoriska teser” för att ha skrivits från en socialdemokratisk ståndpunkt och för att vilja ”bekämpa fascismen på den borgerliga demokratis slagfält”.¹⁵

Det ungerska kommunistpartiet fortsatte att diskutera Blumteserna under hela 1929 men efter exekutivkommitténs ingripande var det uppenbart att slaget var förlorat för Lukács. Béla Kims fraktion förkastade teserna som helt och hållet opportunistiska och även Lukács' fraktion (den gamla Landler-strömningen) var rätt kallsinnig.¹⁶ Lukács fruktade att han skulle uteslutas ur partiet och publicerade en självkritik 1929, som framhöll tesernas ”opportunistiska och högerinriktade” karaktär. Som Lukács senare erkände vid olika tillfällen var denna självkritik fullständigt förljugen. Han var med andra ord även i fortsättningen helt och hållet övertygad om riktigheten i Blumteserna, samtidigt som han offentligt förkastade dem med hela den ritual som var bruklig i sådana fall.

Varför gick han med på denna villkorslösa kapitulation? På grund av en ”naturlig önskan att behålla livet”, som en del kritiker tror? Detta förefaller oss föga troligt: i Sovjetunionen 1929 löpte Lukács ingen fara och ingen skulle ha hindrat honom från att bege sig till Tyskland, som han för övrigt gjorde 1931.¹⁷

Den motivering som Lukács gav senare, 1968, är rimligare: ”Jag var helt och hållet övertygad om att jag hade rätt, men jag visste också – t ex genom det öde som hade drabbat Karl Korsch – att det inte längre skulle vara möjligt att aktivt delta i kampen mot fascismen, om jag uteslöts ur partiet. Jag skrev min självkritik som en 'inträdesbiljett' till denna kamp.”¹⁸ Problemet med denna argumentering är bara att de kommunistiska partierna 1929 långtifrån förde någon effektiv kamp mot fascismen. Detta var tiden för Stalins beryktade lära som betecknade socialdemokratin som ”socialfascistisk” och som envetet avvisade en enhetsfront mellan arbetarpartierna och som knappt ett år före Hitlers seger förkunnade att det gällde ”att rikta huvudslaget mot det tyska socialdemokratiska partiet”.

Lukács var uppenbarligen fullständigt oense med denna katastrofala strategi. 1967 erinrade han sig hur Stalins teori 1928 om socialdemokratin som ”fascismens tvillingbroder” hade upprört honom djupt.¹⁹ Hur skall man då förklara kapitulationen, självkritiken och det passiva accepterandet av Kominterns linje? Som vi ser det, ger Victor Serges i sina memoarer en del

¹⁴ Lukács, ”Blum-Thesen” (1928), i *Werke* 2, s 710ff, 717.

¹⁵ ”Offener Brief des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale an die Mitglieder der Kommunistischen Partei Ungarns” (1928), i Peter Ludz, Georg Lukács. *Schriften zur Ideologi und Politik*, Neuwied 1967, s 733f.

¹⁶ ”Vorwort” (1967), s 32.

¹⁷ Bourdet, a a, s 170.

¹⁸ ”Vorwort” (1967), s 32.

¹⁹ Ibid, s 31. Vilket inte betyder att Lukács aldrig lämnade någon ideologisk tribut åt stalinismen. Det mest förbluffande exemplet är det stora manuskriptet från 1933-34, *Zur Entstehungsgeschichte der faschistischen Philosophie in Deutschland*, som innehåller ett kapitel på 45 sidor med överskriften ”Socialfascismens andel i uppkomsten av den fascistiska filosofin”. I denna absurda skrift förklarar Lukács hur Friedrich och Max Adler, Hilferding och Kautsky har bidragit till den fascistiska irrationalismens seger. Man bör dock tillägga att Lukács aldrig har velat publicera denna text.

av svaret på denna fråga genom att kasta ljus över Lukács' sinnesstämning vid den tiden: ”Först och främst”, sa Lukács till mig när vi en kväll vandrade omkring under votivkyrkans gråa spiror, ’var inte dum och bli deporterad för ingenting alls, bara för att du inte kan stå ut med en liten förödmjukelse, bara för nöjet att få rösta mot. Lita på mig, förolämpningar betyder inte mycket för oss. De marxistiska revolutionärerna har behov av tålmod och mod och inte av stolthet. Det är en svår tid, vi står inför en oklar omsvängning. Låt oss spara våra krafter: historien kommer att kalla på oss än en gång.”²⁰

Serge förlägger detta samtal till Wien, omkring 1926. Det kan förefalla förmätet från vår sida att vilja korrigera Victor Serges hågkomster, men oss förefaller det mycket rimligare att Lukács skulle ha fällt dessa yttranden i Moskva 1929; först och främst därför att man 1926 ännu inte hade börjat deportera någon och också därför att det är svårt att se hur den sovjetiska regeringen skulle ha kunnat deportera Serge, om han befann sig i Wien. 1929 var Serge däremot en av de sista kvarvarande oppositionsmännen i Moskva och befann sig under ständigt hot om att deporteras. Lukács' anspelning på revolutionärens avsaknad av stolthet är obegriplig 1926. 1929, vid tiden för hans självkritik återspeglar den precis hans hållning. Uttrycken ”det är en svår tid, vi står inför en oklar omsvängning” återger också precis Lukács' villrådighet inför den tredje periodens sekteristiska omsvängning. Den (relativa) medansvarigheten med Serge som framträder ur samtalet kan också förstås mot bakgrund av läget 1929: i viss mån delade Lukács kritiken från vänsteroppositionen (i vilken Serge ingick) mot den ”socialfascistiska” linjen. Men till skillnad från Serge vågade han inte rikta ett frontalangrepp mot Komintern. Han ”sparade sina krafter” och hoppades att ”historien skulle kalla på honom än en gång”.²¹

Med andra ord såg Lukács den tredje periodens vänsteristiska omsvängning som en isolerad företeelse, en tillfällig förvillelse, och han var djupt övertygad om att Komintern förr eller senare skulle återvända till en mer realistisk hållning, närmare den som han försvarade i Blum-teserna. I väntan på denna nya omsvängning, som skulle sätta kampen mot fascismen i första rummet och göra det möjligt för honom att spela en aktiv roll, offrade han sin stolthet genom en självpåtagen ”liten förödmjukelse”, självkritiken från 1929. Lukács' förutsägelse var inte helt och hållet felaktig. Men det han inte förutsåg var att vändningen skulle komma när det var för sent, efter Hitlers seger och fascismens upprättande mitt i Europa.

Blum-teserna utgör ändpunkten på en lång och mödosam intellektuell vandring. De är det sista stadiet i Lukács' politiska utveckling, den ideologiska grundvalen för hela hans intellektuella produktion från och med 1928. Uppskakad av sitt nederlag 1929 kom Lukács att överge den politiska teorins fält till förmån för estetikens och kulturens mer ”neutrala” och mindre kontroversiella värld. Men, som han betonade 1967, den grundläggande hållningen i Blum-teserna kom efter 1928 ”att bestämma hela min teoretiska och praktiska verksamhet”. Som ytterligare belägg för detta påstående citerar Lukács med en viss ironi sin före detta elev, som senare blev hans ledande stalinistiske kritiker, József Révai. Denne skrev 1950: ”Var och en som är förtrogen med det ungerska kommunistpartiets historia vet att de *litterära* åsikter som innehades av kamrat Lukács mellan 1945 och 1949 hör ihop med de *politiska* åsikter som han formulerade mycket tidigare i samband med den politiska utvecklingen i Ungern och det kommunistiska partiets strategi i slutet av tjugotalet.”²²

²⁰ V. Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, s 211.

²¹ Lukács' självbiografi från 1971 bekräftar denna hypotes. Lukács påpekar de dateringsfel som finns i Serges memoarer i fråga om samtalen mellan dem och understryker att författaren har en allmän tendens att placera händelserna alltför tidigt. (*Gelebtes Denken*, s 239).

²² ”Vorwort” (1967), s 32f samt J. Révai, *Literarische Studien*, Berlin 1956, s 235. Lukács' litterära arbeten mellan 1945-49 innehöll också en del direkt politiska avsnitt. I *Irodalom es demokracia* (”Litteratur och demokrati”), en samling artiklar som publicerades i Budapest 1947, skrev Lukács att folkdemokratien ”inte avskaffade produktionsordningens kapitalistiska karaktär och inte hade för avsikt att göra så”. (Jfr Hanak, s 91.)

I själva verket gäller detta inte bara för perioden 1945-49, utan, som Lukács själv framhåller, *hela* hans litterära och estetiska produktion. Till och med under den tredje perioden försvarade han, med den nödvändiga terminologiska försiktigheten, det (borgerliga) kulturella arvet mot "proletärlitteraturen" inom det tyska kommunistpartiet (författare som Ernst Ottwalt och Willi Bredel).²³ Men det var framför allt efter Kominterns högersvängning 1934 som Lukács fritt kunde framföra sina litteraturteorier. Som Isaac Deutscher har formulerat det: "Han upphöjde folkfronten från en enkel taktik till en ideologi och han tillämpade den principen på filosofin, litteraturhistorien och estetiken." Inget illustrerar denna tendens bättre än Lukács' inställning till Thomas Mann och Bertolt Brecht. För honom står Mann för rationalismen, den "patriciska värdigheten" och den borgerliga traditionens respektabilitet, i motsatsställning till nazismen. Lukács' försök att upprätta en ideologisk enhetsfront med Mann var den kulturella motsvarigheten till Kominterns taktik att ingå politiska koalitioner med den icke-fascistiska bourgeoisin. Brecht avvisade han däremot helt och hållet: "Brechts fullständiga vanvördnad för den 'borgerliga människan', hans provokativt plebejiska sympatier, hans förakt för konstnärliga konventioner – allt detta stod i ett dialektiskt motsatsförhållande till Manns inställning – gick underförstått emot folkfrontsandan och var helt främmande för Lukács."²⁴

Vi kan nu förstå varför Lukács med viss rätt åtnjuter ryktet att vara en "inre motståndare" till stalinismen. Den rena stalinismen innebar okritisk och ovillkorlig anpassning till varje omsvängning från den sovjetiska ledningen eller dess internationella instrument (Komintern, Kominform osv). Men Lukács intar en särställning inom den stalinistiska politiken och ideologin. Han är ingen konsekvent stalinist och följer inte automatiskt Moskvas generallinje. Han hade sin egen linje, som ibland sammanfaller med och ibland avviker från ledningens. Även om han accepterade de grundläggande premisserna för den stalinistiska politiken (socialism i ett land, övergivandet av den revolutionära internationalismen) var han ingen viljelös eftersägare: hur omständigheterna än såg ut, vägrade han att överge sin speciella folkfrontsideologi.

Därför är det inte överraskande att Lukács blev en framträdande personlighet i den officiella kommunistiska rörelsens politisk-ideologiska etablissemang under åren 1934-38 och 1944-48, medan han föll i "onåd" mellan 1929-30, 1941 och 1949-50.

Det är heller ingen tillfällighet att Lukács, då han efter 1956 riktar uttrycklig kritik mot stalinismen, framför allt fördömer följande inslag: a) förvillelserna under den tredje perioden, teorin om socialfascismen; b) Kominterns "groteska" politik mellan 1939-41, då kampen mot nazismen och fascismen helt enkelt sopades under mattan och ersattes av kamp mot de västliga demokratierna, som anklagades för att ha satt igång kriget.²⁵ Det som Lukács inte kunde acceptera var den stalinistiska politiken under de så kallade "vänsterperioderna", då

Sambandet med Blum-teserna är rätt uppenbart. Men Lukács' efterkrigsskrifter kan tolkas på ett annat sätt. Enligt Agnes Heller "hoppades Lukács att segern över fascismen skulle skapa en helt ny situation, framför allt möjligheten av en icke-stalinistisk form av socialism, som han betecknade med begreppet *direkt demokrati*". Heller hävdar att denna föreställning byggde på idealet om en demokratisk gemenskap mellan fria människor som Lukács skisserade det i en del av sina litterära arbeten på 30-talet, t ex om Keller, Goethes *Wilhelm Meister* m fl. (Agnes Heller, brev till författaren, den 26/9 1974.)

²³ Lukács, "Reportage oder Gestaltung", "Kritische Bemerkungen anlässlich des Romans von Ottwalt" samt "Aus der Not einer Tugend", i *Die Linkskurve* 1932. (Översatta i "Lukács, Brecht: 'Det gäller realismen', (red. Lars Bjurman), Lund 1975.) Detta försvar för det kulturella arvet från det förflutna, för Balzac och Goethe, mot de sekteristiska avvikelserna under den tredje periodens neo-proletkult, var naturligtvis befogat; men det var också kopplat till den flygel inom KPD som hade de största invändningarna mot den stalinistiska social-fascistdoktrinen: Heinz Neumann och Willy Münzenberg. (I det sammanhanget, se Helga Gallas, *Marxistische Literaturtheorie*, Neuwied 1971, s 60.) I viss mån påminde Lukács' inställning till den traditionella kulturen om den som förordades av Trotskij i "Litteratur och revolution", då denne polemiserade mot de ryska anhängarna av proletkult.

²⁴ Isaac Deutscher, "Lukács as a Critic of Thomas Mann", i *Marxism in our Time*, London 1972, s 291f.

²⁵ "Vorwort" (1967) samt "The Twin Crises", s 39f.

man såg den borgerliga demokratin (eller socialdemokratin) snarare än fascismen som huvudfienden. Varje underförstådd eller öppen kompromiss med fascismen var honom djupt motbjudande. Mer allmänt kan man säga att Lukács befann sig i opposition till stalinismen, närhelst den stod i skarp konflikt med den västliga (borgerliga) demokratin och kulturen. Det är därför han kritiserades som högeropportunist av Komintern och det ungerska kommunistpartiet 1928-30 och det är därför han arresterades i Moskva 1941.

Denna arrestering förtjänar några kommentarer. Lukács satt fängslad några veckor (eller månader) och tycks ha anklagats för att ha varit "trotskistisk agent" sedan början av 20-talet.²⁶ Enligt de hågkomster som Lukács senare berättade för sina studenter i Budapest hade han beordrats av NKVD att skriva en politisk självbiografi. Ett sådant dokument låg vanligtvis till grund för polisens förhör av fångarna, vilket också skedde i hans fall. I Lukácsarkivet i Budapest har vi funnit en tre sidor lång politisk självbiografi, skriven på tyska och som sträcker sig fram till april 1941. Det är således mycket troligt att det rör sig om en kopia av det dokument som Lukács lämnade över till NKVD. Texten innehåller en del detaljerade upplysningar om hans liv som kommunistisk aktivist men rymmer en märklig inkonsekvens: *ingenstans*, över *huvud taget ingenstans* nämns det som Lukács alltid framställde som själva kärnpunkten i sin politiska verksamhet och som skälet till att han förblev lojal mot Sovjetunionen och den officiella kommunistiska rörelsen kampen mot fascismen. Själva orden "fascism" och "nazism" står inte att finna någonstans i dokumentet och det finns bara en hastig och "neutral" anspelning på "Hitlers makttillträde" 1933. Den enda tänkbara förklaringen är att texten skrevs mellan april och 22 juni 1941 (då nazisterna invaderade Ryssland), dvs under tiden för Molotov-Ribbentrop-pakten och den tysk-sovjetiska vänskapen. Om det förhåller sig så, kan Lukács mycket väl ha arresterats för att han sågs som en potentiell motståndare till Stalins politik mot Nazityskland som han ju också var, även om han vinnlade sig om att dölja det i sin självbiografi för NKVD. Strax efter den tyska invasionen frisläpptes han (förmodligen sedan Dimitrov gjort kraftiga framstötter på hans vägnar), när hans intellektuella tjänster i kampen mot fascismen blev användbara igen.²⁷

Under det kalla krigets höjdpunkt, 1949-51, befann han sig än en gång "i opposition" och fördömdes i Ungern (av Rudas, Révai, Horvath och andra) som "revisionist", en som "objektivt sett bistår imperialismen" osv. *Pravda* anslöt sig till offensiven med en våldsam artikel av Fadejev och under en tid trodde Lukács att han på nytt löpte risken att arresteras.²⁸ Detta gör också att vi kan förstå den förljugna, oäkta och djupt förställda karaktären av hans två mest berömda självkritiker, från 1929 och 1949, som båda för övrigt förkastades av hans stalinistiska censorer som ofullständiga och otillräckliga.

Betraktad ur denna synvinkel framstår Lukács' politiska och intellektuella bana efter 1928 som ytterst sammanhängande: den var en ständig strävan att försona stalinismen med den borgerligt-demokratiska kulturen.

Hur kan man då förklara Lukács' stora omsvängning 1926-28 och brytningen med hans revolutionära förflutna? I de självbiografiska arbetena och intervjuerna under de sista åren av hans liv finns det ett ständigt återkommande tema: "redan på 1920-talet stod det klart att de intensiva förhoppningar med vilka vi följde den ryska revolutionen allt från 1917 inte skulle komma att infrias: den världsomspännande revolutionära våg som vi satt vår tillit till kom aldrig."²⁹ 1919 hade Lukács hyst en storslagen messianistisk vision om en internationell proletär revolution som skulle bli gryningen till en ny värld, pånyttfödelsen av humanistisk kultur och inledningen till frihetens tidsålder. Denna glödande förhoppning genomsyrar allt han skrev fram till 1924, låt vara i en mer nedtonad och realistisk form. Lukács såg det

²⁶ Meszáros, *Lukács' Concept of Dialectics*, s 142.

²⁷ Om denna fråga är dock vittnesbörden motsägelsefulla; jfr Julius Hay, *Geboren 1900*, Reinbeck 1971, s 277f.

²⁸ Jfr Meszáros, a a, s 146f. Detta var vid tiden för Rajks rättegång och avrättning.

²⁹ Lukács, "The Twin Crises", s 37.

revolutionära proletariatet som arvtagaren till de bästa traditionerna i den klassiska filosofin, den rationalistiska humanismen och den revolutionära demokratin, allt detta som hade för-rätts, förlöjligats och övergetts av den moderna bourgeoisin. Det nya samhälle och den nya kultur som skulle upprättas av den världsomspännande socialistiska revolutionen skulle bli en dialektisk *Aufhebung* (bevarande/negerande/upphävande) av, detta politiska och kulturella arv.

När den revolutionära vågen ebbade ut, orsakade detta, tillsammans med de inre förändringarna i Sovjetunionen efter 1924, en djup och plågsam desillusionering hos Lukács, som hos många andra intellektuella vid den tiden. Han vägrade att återvända till bourgeoisins fälla (som en del av dessa "desillusionerade" intellektuella kom att göra). Hans anslutning till arbetarrörelsen var oåterkallelig. Å andra sidan såg han vänsteroppositionen som utopisk och orealistisk. Det syntes honom omöjligt att återvända till de revolutionära principerna från 1917-23. Vad fanns det att göra i det läget?

Sedan den stora förhoppningen om en ny socialistisk värld gått om intet, det dialektiska upphävandet av den borgerliga humanismen, nöjde han sig med ett mindre ambitiöst och mer "realistiskt" projekt: att försona den borgerligt-demokratiska kulturen med den kommunistiska rörelsen.

Som vi redan påpekade med anledning av hans bok om Lenin från 1924, var hans tankar alltför nära sammankopplade med förväntan på den förestående världsrevolutionen; därför stod han ideologiskt värnlös inför kapitalismens relativa stabilisering. Han kände sig desorienterad sedan det revolutionära uppsvinget upphört och han klamrade sig fast vid de enda två återstående "solida" företeelser som tycktes finnas kvar: Sovjetunionen och den traditionella kulturen. Eftersom den nya överlägsna syntesen hade misslyckats, skulle han åtminstone försöka få till stånd en förmedling, en kompromiss och en allians mellan dessa båda världar.

Lukács' arbeten efter 1926 påminner, trots sin skarpsinnighet, sitt obestridda intresse och teoretiska djup, mer om det glödande kol som återstår efter en stor eld som släckts.

I likhet med så många andra kadrer, intellektuella eller vanliga aktivister inom den kommunistiska rörelsen medförde händelserna 1956 en kris för Lukács, ett ifrågasättande och en kritik av stalinismen.³⁰ Denna gång rörde det sig om en uttalad kritik, till skillnad från de beslöjade invändningar mot den stalinistiska byråkratin, som redan kommit till uttryck i några av Lukács' arbeten före den 20:e partikongressen, om än i den esopiska språkdiräkten. I en uppsats som Leo Kofler skrev under pseudonymen "Jules Deverité" 1952 riktade han uppmärksamheten på Lukács' kritik av den stalinistiska byråkratiska optimismen i artikeln "Folktribun eller byråkrat", som skrevs 1940.³¹ Men i denna speciella text framförs inte bara Lukács' kritik av byråkratin i Sovjetunionen i Stalins namn (han hävdar att "avskaffandet av byråkratin i Sovjetunionen är en del av det stalinistiska programmet för att undanröja det kapitalistiska samhällets ideologiska och ekonomiska kvarlevor") utan hans kritik är framför allt mycket begränsad och ytlig och inskränker sig till att fördöma byråkraternas och deras litterära talesmäns retoriska uppmaningar och obligatoriska optimism.

Det är först från och med 1956 som Lukács börjar göra upp räkningen med stalinismen och i viss mån med sin egen stalinism. Naturligtvis hälsar han med entusiasm SUKPs 20:e kongress och som han för övrigt kom att se som ett slags upprepning av Kominterns sjunde kongress

³⁰ Jfr L. Kofler, "Das Wesen und die Rolle der stalinistischen Bürokratie" (1952), i *Stalinismus und Bürokratie*, Darmstadt 1970, s 63. I en artikel från 1969 välkomnade Lukács själv Koflers uppsats som ett objektivt belägg för hans opposition mot stalinismen före 1953. Se Georg Lukács, "Lénine – Avantpropos", i *Nouvelles Etudes hongroises*, Budapest 1973, s 94.

³¹ Lukács, "Volktribun oder Bürokrat?", i *Probleme des Realismus*, Werke IV, s 1964. Man skulle kunna hävda att detta var ett försiktighetsmått av "esopiskt" slag.

1935, som hade verkställt omsvängningen till folkfrontspolitiken.³² Som bekant deltog han i Imre Nagys kortvariga regering 1956 som kulturminister. Men Lukács' antistalinism efter 1956 är av ett särskilt slag, på samma gång ofullständig och (för att använda en lämplig beteckning) "högerpräglad".

Den var ofullständig eftersom Lukács vägrade att ifrågasätta en del grundläggande inslag i den stalinistiska politiken ("socialism i ett land", t ex) och eftersom han bara fördömde moskvarättegångarna som "politiskt överflödiga, eftersom oppositionen redan hade förlorat all makt". Indirekt erkände han således att Stalins politik vid den tiden mot oppositionen varit "korrekt".³³ Ett särskilt slående exempel är hans förord från 1957 till "Den nuvarande inbörden av den kritiska realismen", där Lukács dristar sig att jämföra Stalins fel med Rosa Luxemburgs! "Det är bara utifrån en sådan kritik (av Stalins dogmatism, M L) som man kan göra historisk rättvisa åt Stalins verk, på samma sätt som Rosa Luxemburg under några årtionden inte kunde uppskattas till sitt rätta värde förrän man företagit en liknande kritik."³⁴

Lukács' antistalinism var högerpräglad, eftersom han hade en tendens att i huvudsak definiera stalinismen som en "vänsteravvikelse", en "sektaristisk subjektivism".³⁵ Alltifrån sin första antistalinistiska text, på det ungerska (kommunistiska) arbetarpartiets politiska akademi den 28 juni 1956, förde han fram som huvudtes att det avgörande felet i det förflutna hade varit en överdriven trohet gentemot "1917 års sanningar". Enligt Lukács. kunde "otaliga fel i vårt partis strategi spåras till det faktum att vi bara tog över sanningarna från 1917 och perioden omedelbart efter... utan någon som helst kritik och utan att undersöka det nya läget och det i en period, där det strategiska huvudproblemet inte var kampen för socialism utan en kraftmätning mellan fascism och antifascism".³⁶ Vi behöver inte understryka det nära sambandet mellan denna syn på det förflutna och problematiken i "Blum-teserna". Det är inte överraskande att den stalinistiska period han kritiserar skarpast är den från 1928-33. Sovjetunionens inriktning mellan 1948-53 föreföll honom ytterst vara ett "återfall till samma grundläggande fel".

Lukács riktade samma slags kritik mot Stalins inrikespolitik: han anklagade honom för att ha använt "metoderna från inbördeskriget i ett läge av fredlig inre konsolidering"; "allt som är objektivt oundvikligt i en spänd revolutionär situation... omvandlades av Stalin till grundvalen för det sovjetiska vardagslivet".³⁷ Lukács gör, med andra ord, ingen skillnad mellan Sovjetunionen under Lenin (1917-20 var den relativt sett mest demokratiska och pluralistiska

³² "Om vi visar oss svaga, om de krafter kommer att segra som vill göra stalinismen till en annan form av leninism, i så fall kommer den 20:e kongressen att gå om intet, på samma sätt som Kominterns 7:e kongress inte gav de resultat man hade skäl att vänta 1935." Lukács, *Discurso al dibattito filosofico del Circolo Petöfi* (15/6 1956), *Marxismo e politica culturale*, Milano 1972, s 105.

Lukács har inte talat mycket om denna viktiga och tragiska period i sitt politiska liv. Självbiografen från 1971 är en av de sällsynta skrifter, där han tar upp 1956 och sin hållning inför det årets "händelser": "Mot Rákosi, mot illusionerna såväl om en partikulär, immanent 'reform' av hans styre, som mot borgerligt-liberala reformtendenser." Enligt honom var Imre Nagy den ende ledaren som genom sin popularitet hade "kraften att ändå hålla den spontana (mycket heterogena) rörelsen inom socialistiska ramar". När han accepterade posten som kulturminister var det "för att hjälpa till i det syftet". (*Gelebtes Denken*, s 274f.)

³³ Lukács, "Brief an Alberto Carocci" (8/2 1962) i *Marxismus und Stalinismus*, Hamburg 1970. Jfr också förordet från 1960 till *Existentialisme ou marxisme?*, Paris 1961, s 7. "Alltsedan Chrusjtjevs tal 1956 visste jag att de stora rättegångarna 1938 var onödiga." I boken, som skrevs 1947, försvarade Lukács i en polemik mot Simone de Beauvoir den absurda tesen att Moskva-processerna "hade ökat möjligheterna till rysk seger vid Stalingrad". (Ibid, s 168.)

³⁴ Lukács, "Avant-propos", *La signification présente du réalisme critique*, s 11.

³⁵ I ovanstående verk, redigerat i september 1956, ser han stalinismen som en kombination av "ekonomisk subjektivism och revolutionär romanticism".

³⁶ Lukács, "Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur" (1956), i *Marxismus und Stalinismus*, s 139.

³⁷ "Brief an Alberto Carocci", s 185 samt "Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion. Theoretisch-philosophische Bemerkungen" (1963), ibid, s 211.

perioden i Rysslands historia) och Sovjetunionen under Stalin. Hans kritik av Stalin går i stället just ut på att denne på ett ”konstgjort sätt” upprätthöll politiken, inställningen och inriktningen från Lenins tid. Denna uppfattning är inget annat än ett logiskt fullföljande av Lukács' folkfrontsperspektiv, som går tillbaka till 20-talet. Hans antistalinism efter 1956 innebar i själva verket att han nu uttryckligen framförde den kritik av Sovjetunionen och Komintern som före den 20:e kongressen hade förblivit underförstådd och utsagd. Det är således inte överraskande att Lukács helt stödde ”chrusjtjevismen”, både i inrikespolitiskt avseende (begränsad kritik av stalinismen) och utrikespolitiskt (fredlig samexistens som den kommunistiska rörelsens internationella strategi). Han gick så långt att han under en period – även om han alltid hade bekämpat ekonomismen – hävdade att ”i sista hand” skulle den ekonomiska tävlan mellan olika system ”avgöra vem som skall segra i samexistensens internationella klasskamp”. Ty ”det är uppenbart att den ekonomiska tävlan mellan systemen i sista hand är om... folken i ett system kommer att välja sitt eget eller ett rivaliserande...*Den ekonomiska utvecklingen själv är den mest effektiva propagandan i denna tävlan*”.³⁸ Det är uppenbart att Lukács på grund av dessa chrusjtjevistiska premisser inte kunde förutse det som från 1963 och framåt skulle bli en avgörande politisk företeelse: den oerhörda attraktionskraft som de ”fattiga” revolutionära staterna (Kina, Vietnam, Cuba) utövade på ungdomen. Dessa stater bekämpade den utvecklade kapitalismen, inte med ”ekonomisk tävlan” utan med en annorlunda samhällsmodell (ekonomisk, politisk, kulturell och moralisk).

Ett av de sällsynta tillfällen då Lukács gick utöver den 20:e kongressens och ”chrusjtjevismens” trånga ramar är hans kritik av begreppet ”personkult”. Det föreföll honom absurt att reducera problematiken kring en period av världshistorisk betydelse till en persons individuella egenskaper: han betonade att man måste gå längre än till ”personen” och se till ”det maskineri som skapade 'personkulten' och sedan gav den fast form genom en oavbruten och omfattande spridning... utan ett sådant väloljat maskineri skulle personkulten bara ha blivit en subjektiv dröm, en abnorm företeelse”.³⁹ Kring 1966 blev han än radikalare och han kritiserade den officiella ”avstaliniseringen” som otillräcklig: ”Vi befinner oss fortfarande i en period där stalinismens största fel undanröjs med stalinistiska metoder. Vi har ännu inte överskridit dessa metoder.”⁴⁰ Men han fångade aldrig rötterna till stalinismen eller försökte utveckla en teori om den sovjetiska byråkratin utan inskränkte sig till att fördöma dess ”överbyggnadsaspekter”: brutal manipulering, taktikens herravälde över teorin osv. I början av 1968 definierade han fortfarande stalinismen som ett slags ”sektarism” som ville ”förevisa inbördeskrigets *belle époque*”.⁴¹

Efter 1968 börjar likväl den ”gamle Lukács” genomgå en ny omsvängning. Med risk att förenkla en motsägelsefull utveckling kan man karaktärisera den som början till en revolutionär vänsteromsvängning. I hans sista uppsatser och intervjuer kan man finna en vänsterkritik av stalinismen som skiljer sig kvalitativt från kritiken 1956-67, även om man kan spåra en viss kontinuitet.⁴² Utgångspunkten för denna ansats är uppenbarligen året 1968, detta utomordentligt betydelsefulla år, som under loppet av några månader upplever Tet-offensiven i Vietnam, den internationella studentrevolten, majhändelserna i Frankrike, kulturrevolutionen i Kina, ”Prag-våren” och den sovjetiska invasionen. Lukács förstod helt

³⁸ Ibid, s 208f samt ”Probleme der kulturellen Koexistenz” (1964), ibid, s 215f. Denna tes skilde sig dock allt för mycket från Lukács' grundläggande uppfattning för att han skulle kunna försvara den någon längre tid, vulgär-ekonomistisk som den var. 1966-67 ifrågasatte han den uttryckligen: ”Blott en ökning av levnadsstandarden kommer aldrig att utöva någon attraktionskraft på länderna i väst (det var en av Chrusjtjevs illusioner).” (”Le Grand Octobre 1917 et la littérature”, i *L'homme et la Société*, nr 5 1967, s 14.

³⁹ ”Brief an Alberto Carocci”, s 172.

⁴⁰ *Conversazioni con Lukács*, di Abendroth, Holz, Kofler, Bari 1966, s 189.

⁴¹ Lukács, ”Alle Dogmatiker sind Defaitisten”, *Forum*, maj 1968.

⁴² I flera frågor – Stalins ”realism” efter världsrevolutionens tillbakagång, självkritiken av ”messianismen” i ”Historia och klassmedvetande” – övergav Lukács aldrig helt sina tidigare ståndpunkter.

den centrala betydelsen av dessa händelser: i en intervju 1969 för en jugoslavisk tidning förklarade han: "Idag ställs hela detta system inför de första stadierna av en utomordentligt djup kris. . . Med det menar jag det vietnamesiska kriget, rasmotsättningarna i USA... kriserna i Frankrike, Tyskland, Italien... I ett världshistoriskt perspektiv befinner vi oss på tröskeln till en världskris."⁴³ I ett privat samtal med en av sina tidigare ungerska studenter bara några veckor sedan Warszawapaktens trupper ockuperat Prag gav han uttryck för sin upprördhet och betonade den ohyggliga historiska innebörden av händelsen: "Detta är den största katastrofen för den kommunistiska rörelsen sedan de tyska socialdemokraterna stödde kejsarens krigskrediter 1914. Det gjorde slut på den första drömmen om människans socialistiska broderskap. Behöver jag säga mer?"⁴⁴ Några unga revolutionära studenter från västeuropa som besökte Lukács i september 1968 slogs av hårdheten i hans kritik av Sovjetunionen och också av hans stora intresse för majhändelserna i Frankrike.⁴⁵ Lukács förstod det dialektiska förhållandet mellan de båda kriserna, stalinismens kris och den borgerliga världens, och betonade ständigt deras samband.

Vid åttiotre års ålder slog därför Lukács in på ett nytt stadium i sin politisk-ideologiska utveckling, som i viss mån innebar att han återvände till sin ungdoms revolutionära hållning. Historien upprepar sig naturligtvis inte och Lukács från 1969-71 kan ingalunda identifieras med Lukács från 1919-24: ordet "återvända" används bildligt för att ange en viss analogi mellan två skilda fenomen.

Därför är det synnerligen betecknande att ett av de första uttrycken för denna omsvängning är en förnyad tillägnelse av Ady. I början av 1969 skrev Lukács en artikel om Ady (efter en lång tystnad om sin gamla älsklingspoet), som direkt kopplade samman den 1919 avlidne store författarens verk med utsikten till en djupgående förändring i det samtida Ungern: "Jag tror att när Ungern verkligen har överskridit den stalinistiska tidsåldern och börjat bygga en levande socialism, byggd på en ny proletär demokrati, då kommer det att finnas många som tycker att Ady är deras älsklingspoet."⁴⁶ Lukács' lovord för Ady som en konsekvent revolutionär poet hängde nära samman med ett nytt motstånd mot den hegelianska "realismen": "Jag har aldrig betraktat den hegelianska föreställningen om försoningen med verkligheten som hållbar. Även under min hegelianska period präglades min intellektuella hållning av Adys 'kallelsen att vägra'..."⁴⁷ Genom att ställa Adys *Ugocsa non coronat* med Hegels *Versöhnung* återvände Lukács till sin ungdoms revolutionära problematik och ifrågasatte det som från 1926 till 1968, uttalat eller outtalat, hade utgjort den "filosofiska" grunden för hans osäkra och svåra kompromiss med stalinismen (och dess byråkratiska efterföljare).

Mot slutet av 1968 tog detta ifrågasättande en direkt politisk form i en uppsats om Lenin och övergångsperioden, som skrevs klar efter ockupationen av Tjeckoslovakien (bara ett kapitel har publicerats i Ungern, 1970). I denna uppsats jämför Lukács Lenins socialistiska demokrati med Stalins byråkratiska manipulerande. Ett exempel som han nämner i det sammanhanget är de "kommunistiska lördagarna" 1919, frivillig verksamhet i kollektivets tjänst. Det är ingen tillfällighet att Lukács i samband därmed nämner sin märkliga artikel från 1919, "Det kommunistiska partiets moraliska mission". Han tar naturligtvis upp dess idealistiska begränsningar. Men problematiken kring "frihetens herravälde" och övergången till

⁴³ Lukács, "The Twin Crises", s 44.

⁴⁴ George Urban, "A Conversation with Lukács", *Encounter* oktober 1971, s 35.

⁴⁵ Enligt en redogörelse av Charles Urjewicz för författaren.

⁴⁶ Lukács, "The Importance and Significance of Ady", *New Hungarian Quarterly*, nr 35 1969, s 60.

⁴⁷ Lukács, "Mon chemin vers Marx" (1969) i *Nouvelles Etudes hongroises*, 1973, s 78. Se också Lukács' intervju i *New Left Review* (nr 68 1971, s 58): "Ady var en revolutionär som hyste stor beundran för Hegel, som jag själv alltid förkastade i början: hans *Versöhnung mit der Wirklichkeit*." Hans uttryck "alltid förkastade" stämmer inte. Som vi har sett accepterade Lukács efter 1926 – om än med förbehåll – denna sida av Hegel. Formuleringen utgör kanske ett försök till "omtolkning" av hans förflutna.

kommunismen hade ännu en gång börjat intressera honom.⁴⁸

I början av 1969 klargjorde Lukács sin nya inställning i en intervju: ”För att inte dölja mina personliga uppfattningar för er, så menar jag med socialistisk demokrati en demokrati i vardagslivet, som den förekom i arbetarsovjeterna 1871, 1905 och 1917, som den en gång fanns i de socialistiska länderna och måste återuppväckas där.”⁴⁹ Nästan alla Lukács' intervjuer under åren 1969-71 ställer arbetarsovjeterna mot både den godtyckliga byråkratin och den borgerliga demokratin som ett sant och äkta demokratiskt system, som uppstår varje gång det revolutionära proletariatet uppträder på den historiska scenen.⁵⁰ För första gången framställde Lukács den ungerska sovjetrepubliken från 1919, trots dess svaghet, som ett exempel på socialistisk demokrati – i alla avseenden (i synnerhet de kulturella) i motsatsställning till den stalinistiska tidens metoder.⁵¹

En av de viktigaste politiska följderna av detta nya revolutionära perspektiv var Lukács' skepsis inför byråkrats förmåga att ”reformera sig själv”, som han länge hade trott på. Om detta känsliga ämne yttrade han sig försiktigt, men strax före sin död var han klar och bestämd: ”Jag har ännu aldrig sett en reform genomförd av byråkrater... Jag tror inte att det kan ske en byråkratisk förändring och jag tror heller inte att det finns någon sådan avsikt... de vill bevara den byråkratiska jämvikt som vi har idag.”⁵² Det är betecknande att Lukács i det sammanhanget tog upp händelserna i Polen, strejkerna 1970, och tillfogade: ”Vad som har hänt i Polen kan hända idag eller i morgon i vilket socialistiskt land som helst.”

Hans nya inställning visade sig också i synen på klasskampen i den kapitalistiska världen, och i synnerhet i hans inställning till Vietnam. I en slående analogi framhöll han den världshistoriska innebörden av den vietnamesiska kampen: ”USAs nederlag i Vietnam-kriget har samma betydelse för 'The American way of life' som jordbävningen i Lissabon hade för den franska feodalismen... Även om det dröjde årtionden mellan jordbävningen och Bastiljens stormning, kan historien upprepa sig; av rörelser som till en början är ideologiskt helt omogna och som enbart har uppstått till följd av en rättvis upprorskänsla kan det uppstå verkliga rörelser.”⁵³ Jordbävningen i Lissabon 1755 framkallade en våldsam ideologisk kris i Europa, framför allt i Frankrike. Den dödsbringande och absurda händelsen (stadens fullständiga förstörelse och 20 000 döda) ifrågasatte Leibniz' optimistiska (och konformistiska) ideologi, ”Vi lever i den bästa av världar”, Alexander Popes *What is, is right*, liksom hela föreställningen om den gudomliga försynen. Voltaire lät sin doktor Pangloss, den skenheliga optimismens filosof, omkomma i denna jordbävning.⁵⁴

För Lukács uppvisar Vietnam-kriget följande analogi: slutet på de optimistiska illusionerna i en ”tidsålder av fred”, illusioner som han själv hade hyst sedan 1956.⁵⁵ b) nedgången för det han kallade den ”cybernetiska religionen”, den blinda tron på maskiner, datorer och elektroniska instrument, allsmåttiga och förutseende fetischer, ersättningar för 1700-talets Gud, som

⁴⁸ Lukács, ”Lenin und die Fragen der Uebergangsperiode” (1968), i *Goethepreis 1970*, s 84f. Se också Meszáros, a a, s 151.

⁴⁹ Lukács, ”Die Deutschen, eine Nation der Spätentwickler”, i *Goethepreis 1970*, s 112. Som en betecknande detalj kan man se att Trotskij nämns tillsammans med Lenin som ledare av oktoberrevolutionen.

⁵⁰ Jfr t ex *New Left Review*, nr 60, s 41 och nr 68, s 50; Bourdet, a a, s 187.

⁵¹ Lukács, ”La politique Culturelle de la République des Conseils”, intervju 1969 i *Action poétique*, nr 49 1972, s 31.

⁵² Intervju i Bourdet, a a, s 186.

⁵³ *Goethepreis 1970*, s 108.

⁵⁴ Voltaire skrev också ett filosofiskt poem om händelsen. Jfr L. G. Crocker, ”The Problem of Evil”, i J. F. Lively, *The Enlightenment*, London 1966, s 159. ”Jordbävningen i Lissabon, som inträffade i den mest katolska av städer på allhelgonadagen den 1 november 1755 var en samvetskris för 1700-talet.”

⁵⁵ ”Nu inträder vi i en tidsepok där fred och samexistens har blivit möjliga. (Lukács, ”Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion” (1956), s 141.

alla hade besegrats av FNL⁵⁶; c) sist men inte minst, början på ett radikalt ifrågasättande av den imperialistiska ideologin, vilket senare kunde mynna ut i ett väldigt revolutionärt uppsving i internationell skala. Detta är inte längre det messianistiska hoppet från 1919 om en omedelbar revolution; för första gången sedan 20-talet börjar Lukács föreställa sig världsrevolutionen som ett verkligt historiskt perspektiv, i detta århundrade.

Utifrån denna ståndpunkt började Lukács kritisera de reformistiska arbetarpartierna: socialdemokratin, vars politik i Tyskland under femtio år bara hade varit ”en serie kapitulationer”, och de kommunistiska partierna – ”I Tyskland utövar inte partierna, och det gäller tyvärr också det kommunistiska partiet, någon dragningskraft på ungdomen, till följd av deras ensidiga taktiska inriktning och deras förlust av ett storslaget historiskt perspektiv.”⁵⁷ Han började betrakta studentrörelsen med sympati och (kritiskt) intresse. Han vägrade beteckna dessa radikaliserade ungdomsströmningar som ”ultravänsteristiska” – ett begrepp som bara alltför lättvindigt och ofta användes av ledningen för de traditionella kommunistpartierna. Tvärtom framhöll han: ”de som tror att de kan tillämpa en bok skriven av Lenin 1920 på amerikansk ungdom 1969 eller att Lenins kritik av Roland-Holst kan fås att passa in på Dutschke gör ett ohyggligt fel.”⁵⁸ I radikal motsatsställning till den byråkratiska tesen om de unga ”vänsteristerna” som ”ansvarslösa”, ”manipulerade” eller till och med ”provokatoriska” fastslog Lukács uttryckligen: ”Jag tror att den studentrörelse som nu framträder, inte bara i Tyskland utan över hela världen, är en oerhört positiv företeelse”. Den borde förstås som följden av den samtida krisen för de två system som segrade i andra världskriget: stalinismen och ”The American way of life”.⁵⁹

Den 4 juni 1971 avbröt döden början på detta märkliga ”återvändande till källorna”. Efter nära ett halvt århundrade av ”försoning” och ”förlorade illusioner” hade Lukács under de tre sista åren av sitt liv börjat upptäcka det intensiva hopp och den röda eld som funnits hos 1919 års folkkommissarie.

⁵⁶ Intervju med Lukács av ORTF 1971.

⁵⁷ *Goethepreis* 1970, s 110.

⁵⁸ ”The Twin Crises”, s 43.

⁵⁹ *Goethepreis* 1970, s 107f.